

جامعة عين شمس

مركز بحوث الشرق الأوسط

الأشكال الإسلامية في

الفكر الديني اليهودي

الدكتور عبد الرزاق أحمد قبديل

المدرس بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

دار التراث بالقاهرة

بالاشتراك مع
مركز بحوث الشرق الأوسط

0118871



Bibliotheca Alexandrina

جامعة عين شمس

مركز بحوث الشرق الأوسط

الأثر اللاهوتي

في

الفكر الديني اليهودي

الدكتور عبد الرزق أحمد قنديل

المدرس بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط

١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ »

« صدق الله العظيم »

الإهداء

إلى روح والدَيَّ اعترافاً بفضلهما وحسن رعايتهما .
إلى قافلتى الصغيرة . . زوجتى وأطفالى تعويضاً لهم
وتقديراً لمواقفهم .

إلى المسلمين جميعاً تذكيراً بعظمة دينهم وتراثهم .
إلى كل من قدم لى العون ولو بكلمة طيبة .

أهدى هذا الجهد المتواضع

المؤلف

تقديم

الأستاذ الدكتور / عبد العزيز نوار

مدير مركز بحوث الشرق الأوسط

إن الدراسات العلمية للنصوص الدينية وما يتبعها من دراسات مقارنة ، هي أشق الموضوعات عند البحث ، وأكثرها تعرضاً للنقد ، ولوجهات النظر المختلفة .

ومن هذه الدراسات هذا البحث القيم الذي أعده د. عهد الرازق أحمد قنديل للحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العبرية وآدابها .

ولقد اختار د. قنديل مجال المقارنة بين نص القرآن الكريم وبين التوراة وبيان مدى تأثر المفسرين اليهود بالمفسرين المسلمين على اختلاف العصور ، ومحاولة هؤلاء المفسرين تطبيق خصائص العربية في استخدام لغتهم الأصلية . تناول د. قنديل في بحثه هذا قضية التأثير والتأثر بين اليهودية والإسلام ، فاختار من بين المفسرين شخصية « رشي » وهو من أكبر وأشهر شراح اليهود ومفسريهم للعهد القديم والتلمود حيث إنه أول مفسر يقتنى أثر المناهج الإسلامية ويقوم بتطبيقها على لغة العهد القديم .

ولقد دأب مركز بحوث الشرق الأوسط على إعطاء أهمية خاصة لهذه الدراسات اليهودية والإسرائيلية حيث إنه قام بإصدار عدة بحوث في هذا المضمار تناولت الشخصية والتاريخ والأدب . أما الآن فإن المركز

- و -

يقدم دراسة في مجال الفكر الدينى اليهودى وإنها لدراسة رائدة .
وإنه ليسعد مركز بحوث الشرق الأوسط أن يقدم للمكتبة العربية
هذا العمل الجاد المفيد .

القاهرة فى ١٠/١/١٩٨٤

مدير المركز

د. عبد العزيز نوار

مقدمة

حرص اليهود باستمرار على التأكيد والاعلان عن أصالة فكرهم وعبقريتهم منذ ما قبل عصور الاضطهاد والتشتت الاولى ، ومنذ العصر الوسيط أيضا ، وارتقاء هذا الفكر وتطور هذه العبقرية بصفة خاصة في العصر الوسيط ، وانهم ينعون دائما حظهم العثر الذي أوقعهم باستمرار نهبا للاضطهاد والاحتلال والتشرد في شتى أنحاء الدنيا ، وان كانوا لا يدكرون أسباب هذا الاضطهاد وذلك التشتت الذي حدث لهم ، وأنه ليس الا نتيجة لما قلمته أيديهم وعقولهم وعبقريتهم المزعومة من أفكار متطرفة ، ومؤامرات مذبذبة حيكت في الظلام .

ذلك ما يزعمه اليهود ويرددونه ، أما تلك العبقرية المزعومة ، وهذه الاصلة الرائقة فقد أثبت لنا الباحث الدكتور عبد الرزاق قنديل في هذا البحث الذي تقدمه للقارئ العربي - بعد استقراءه للتاريخ ، وأعماله الفكر والعقل - أن اليهود ليسوا سوى نقلة للفكر الاجنبى ، وبصفة خاصة في تلك الفترة التي أفسحت سماحة الاسلام لهم فيها صدرها ليتعايشوا معها ، وأن حركة الابداع والخلق الفنى والفكرى لم تنشط الا تقليدا لما كان يلور حولهم في حلقات الدرس العربية ، سواء كان ذلك في الشرق في بغداد ابان العصر العباسى بصفة خاصة حيث دار الحكمة وما احتوته من كنوز الفكر المختلفة التي نهل منها العرب وأخرجوا لنا نفائس التراث الذى مازال الى اليوم يثرى المكتبة العربية في شتى العلوم والآداب ، وشاعت ، حتى دخلت بلاد افرنج - كما كان يطلق عليها في العصر الوسيط - فاذا تركنا الشرق بكنوزه الفكرية العربية ، وعلمائه الذين طافت شهرتهم الافاق . . وانتقلنا الى شمال افريقيا والاندلس الاسلامية التي عاش فيها اليهود أزهى فترات حياتهم متمتعين بظل العروبة والاسلام ، فأننا نجد الباحث أيضا قد أثبت في بحثه هذا - الذى لم يسبقه اليه أحد من الباحثين المتخصصين في هذا المجال - أنه حتى في أفضل الحالات التي أحسوا فيها بالامن والأمان كان ابداعهم ابداعا منقولا يسير على هدى الفكر العربى الاسلامى بل وبالأفاظه ، سواء كان ذلك في المجال اللغوى أو الادبى أو الفلسفى .

لقد أوضح الدكتور عبد الرزاق قنديل في بحثه للقارئ العربى بعد استقراء العديد من الأبحاث والمصادر ، أن أولئك العباقرة اليهود الذين يحاول اليهود رفع منزلتهم ويشيدون بعمق فكرهم ليسوا سوى نقلة للفكر الاسلامى لعلماء

المسلمين الذين سبقوهم أو عاصروهم ، وأنه حتى في المناطق التي لم يدخلها الاسلام وعاش فيها اليهود ، وانتعشت أفكارهم نجد الباحث يرجع ذلك كله الى مصادره الأولى التي أخذت عن الفكر الاسلامي . وعندما خرج اليهود بفكرهم وانتاجهم عن نطاق الأمور الدينية الى الدنيوية يذكر لنا الباحث أن هذا الفكر المتطور في نظرهم يكاد يكون صورة لما كانت عليه عبقرية علماء المسلمين في الأندلس ، ونقل عنهم .:

من هنا نستطيع . . ونحن تقدم هذا الباحث وبخثه للقراء ، أن نقول : أنه قد أكد من جديد أن الحضارة الاسلامية والعربية ، والفكر الاسلامي العربي فكر جامع شامل أصيل ، وأن علماء المسلمين الذين استقوا علمهم من منابعه الأصيلة - القرآن والسنة - قد اثبتوا عمق هذا الفكر ، وصدق منهجه ، وأن الباحث قد أكد هذا ببراعة وفكر لم يسبق اليهما ، وأعانه في ذلك عمق وسعة اطلاع عرف بهما ، وتفخر وحدة البحوث بالمركز أن تكون هذه الدراسة الجادة هي باكورة دراساتها المتخصصة في هذا الميدان . كما تأمل وحدة البحوث أن تتمكن من اصدار دراسات مماثلة بنفس الجدية .

الدكتور محمد حرب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

لا شك أن أقرب النصوص إلى القلب وأعظمها أثراً فى النفس هى النصوص الدينية ، وإن رفعة الأُمة عند الله تقاس بمقدار ما حباها الله من نعمة الإيمان بما أنزله من تلك النصوص وما تحويه من أخلاق وعقائد يتمسكون بها .

ولهذا فإن دراسة النصوص الدينية والاهتمام بشرحها وتفسيرها وتوضيح ما فيها من ترغيب وترهيب وما تدعو إليه من مثل حميدة قد شغلت الأذهان منذ نزولها . وإذا كنا نحن - المسلمين - نحاول قدر ما نستطيع أن نسترجع عظمة الإسلام ، ونجتهد فى التمسك بتعاليمه فى عصر أصبح فيه القابض على دينه كالقابض على الجمر كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن ذلك ما دفعنى إلى اختيار هذا المجال فى دراستى وأنا فرد فى قافلة الإسلام التى تقودها جامعة الأزهر العريقة بماضيتها المشرف فى خدمة الإسلام والمسلمين ، وأردت أن يكون لى شرف المساهمة - قدر جهدى وعلمى فى هذا المجال - فى إبراز عظمة الإسلام وما تركه المسلمون الأوائل من أثر فى فكر معاصريهم من أصحاب الديانات الأخرى وثقافتهم ومن هذا المنطلق اخترت لدراستى موضوعاً يمكن عن طريقه المقارنة بين مناهج التفسير عند المسلمين واليهود ، ومدى تأثر اليهود بهذه المناهج الإسلامية فى التفسير ، وكيف عالج هؤلاء اليهود نصوصهم الدينية متوسمين - إلى حد كبير - بخطى المسلمين فى ذلك . واخترت « رشي » اليهودى

الديانة الفرنسى الوطن موضوعاً لهذا البحث ، وهو يعتبر من أكبر وأشهر شراح اليهود ومفسريهم للعهد القديم والتلمود فى القرن الحادى عشر .

وقد وقع اختيارى على رشى ليكون موضوعاً لهذه الدراسة لاعتبارات كثيرة أهمها أن هذا المفسر فضلاً عن أنه كان يتمتع بمنزلة رفيعة بين مفسرى اليهود فى العصر الوسيط ، بل وإلى اليوم ، إلا أن أهميته هذه توضح لنا فضلاً من فضائل الثقافة الإسلامية وأثراً من آثارها التى امتدت حتى وصلت إلى المناطق التى لم يعيش فيها الإسلام ، حيث إن رشى يكاد يكون أول مفسر يهودى يقتنى أثر المناهج الإسلامية متكاملة ويضمنها التفسير اليهودى لنصوص العهد القديم ، وأنه على الرغم مما لوحظ من تأثير علماء اليهود قبله بما كان يتبعه علماء المسلمين من مناهج فى مجالات مختلفة وخاصة فى التفسير الدينى إلا أن رشى يمتاز بأنه قد ألم بهذه المناهج كلها تقريباً واستخدمها فى تفاسيره ، وترتب على ذلك نقاه لكثير من خصائص العربية وطبقها على لغة العهد القديم ، وذلك على الرغم من أنه لم يعيش فى وسط المجتمعات الإسلامية مما يدل على عظمة الفكر الإسلامى ومدى انتشاره فى العصر الوسيط .

وقد وجدت لازماً على أن أُمهد لهذه الدراسة بمدخل مقسم إلى أربع نقاط كان لابد من التعرض لها بالدراسة للوقوف على نشأة التفسير الدينى عند اليهود منذ بداية تدوين التوراة حتى إتمام تدوين التلمود .

تناول البحث فى النقطة الأولى : النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين قدماء العبريين أنفسهم ، وكيف أن هذه الصعوبات المختلفة أدت إلى الحرص الشديد على تفسير هذه النصوص لإزالة ما قد يكون هناك من غموض . وذكرت بعضاً من هذه الصعوبات التى تتمثل فى لغة النص

والاختلاف حول ضبطها إلى غير ذلك من الصعوبات .

أما النقطة الثانية فقد تناول البحث فيها الحديث عن محاولات الشرح والتفسير القديمة وما حدث من اختلاف بين طوائف اليهود حول هذا التفسير نتيجة لانقسام اليهود إلى فرق ومذاهب . وذكرت بعضاً من مشاهير طبقات المفسرين المختلفة الذين قاموا بتقنين النص التوراتي ممثلاً في المشنا وتفسيره بعد ذلك فيما عرف بالجمارا ومنهما معاً تكون التلمود سواء البابلي أو الأورشليمي وبينت الفارق بين التلمودين .

وفي النقطة الثالثة تعرضت للحديث عن محاولة بعض أخبار اليهود وضع أسس وقواعد ثابتة للتفسير بدأها هليل الشيخ بقواعده التفسيرية السبعة ثم تلاه الحبر إسماعيل بمقاييسه الثلاثة عشر وانتهت بالخبر اليعازر بن يوسى الجليلي الذي فصل هذه المقاييس والقواعد إلى أن بلغت اثنتان وثلاثين قاعدة تُشرحُ التوراة بها .

فإذا وصلنا إلى النقطة الرابعة والأخيرة من هذا المدخل نجدها قد اشتملت على الحديث عن المناهج التقليدية في التفسير عند اليهود والتي جمعت رعوس كلماتها في كلمة « بَرْدِس » الجنة أو الفردوس واجتهدت في هذه النقطة أن أوضح المقصود بمعنى الجنة أو الفردوس هنا ، وما هذه المناهج الأربعة والهدف منها .

ولقد حرصت على التقديم بهذه النقاط الأربع التي اشتمل عليها المدخل حتى يمكن متابعة التطور والتجديد في مناهج التفسير عند اليهود بعد ذلك ، وكيف أنه على الرغم من متابعتهم لسيرة وخطوات أسلافهم إلا أن تغير البيئة والثقافة والعوامل الاجتماعية والسياسية كان له تأثير كبير في مسار وتطور العملية التفسيرية عند اليهود كما حدث بعد ذلك .

وبعد هذا المدخل الذى مهدت به للبحث ، قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب على النحو التالى :

الباب الأول : وعنوانه « رشى وعصره » وقد اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول . الفصل الأول بعنوان « مدارس الجاعونيم وجهودها فى التفسير » وقد تناولت فى هذا الفصل الأوضاع الثقافية والفكرية لليهود فى الفترة التى تلت فترة تدوين التلمود وتبنيته لكى يوضع جنباً إلى جنب مع نصوص العهد القديم وهذه الفترة الذى تناولها هذا الفصل هى ما تعرف فى تاريخ الفكر الدينى اليهودى بفترة الجاعونيم ، وتلك كانت أولى فترات التفاعل الاجتماعى والفكرى والثقافى بين اليهود والمسلمين ، ومن هنا كانت لها أهمية خاصة فى حياة اليهود وثقافتهم الدينية ، الأمر الذى أدى إلى تأثر مفكرهم بثقافة المسلمين ، وامتازت هذه الفترة أيضاً بوجود أكبر مركزين للديانة اليهودية وأعنى بهما مدرستى سورا وبومباديثا. تعرضت بالحديث عن نظم التعليم فيهما وذكرت مجهوداتهما فى التفسير فى مجال الفكر الدينى بصفة عامة .

ويشمل الفصل الثانى الحديث عن الفترة التى تلت أفول نجم الدراسات الدينية فى الشرق وانتقالها بل وانتقال الفكر والثقافة اليهودية كلها إلى مواطن أخرى فى شمال إفريقيا والأندلس الإسلامية حيث تطور التفسير هناك ووجدت مدارس تفسيرية أكثر تخصصية فى مجال التفسير ، وكانت أهم تلك المدارس هى المدرسة اللغوية التى ازدهرت على يد مروان ابن جناح القرطبي إلى جانب مدارس أخرى اعتنت بنص العهد القديم وما يشتمل عليه من تشريع وفلسفة وروحانيات .

وفى الفصل الثالث والأخير من هذا الباب تناولت شخصية رشى

فتحدثت عن مولده ونشأته وتعليمه وثقافته ، والمؤثرات العامة في فكره والأساتذة الذين أخذ عنهم مباشرة أو عن طريق النقل ثم ما تركه رشي نفسه من آثار في مجال الفكر الديني سواء كانت مؤلفات أو مناهج أو تلاميذ أشربوا منهجه وساروا على دربه ، ورفعوا اسمه حتى أصبح علماً من أعلام التفسير الديني اليهودي إلى اليوم .

والباب الثاني : من هذا البحث وعنوانه « منهج رشي في التفسير » فقد جعلته أربعة فصول :

يتناول الفصل الأول منها الحديث عن موقف رشي من لغة النص ، وكيف تعامل معها وفسرها ؟ وكيف شكلت الحروف والأدوات أهمية بالغة في التفسير عنده . . ؟ وكيف أبرز معانيها المختلفة في شرحه ؟ كما تناول الحديث عن تعامل رشي مع الأفعال وجذورها وصيغها الزمنية مما يتضح معه أن رشي كان عالماً لغوياً إلى جانب تفقهه في الدين .

وفي الفصل الثاني من هذا الباب وعنوانه « التفسير بالمأثور » تحدثت عن قضية المأثور الديني بصفة عامة وما المأثور في الفكر الديني اليهودي ؟ وما موقف رشي من مأثور الأقوال في مجال التفسير وإلى أي مدى كان تمسكه بهذا المأثور واعتماده عليه حتى أصبح يشكل بالنسبة له أساساً من الأسس التي اعتمد عليها منهجه في التفسير ، وانتهيت إلى أن رشي كان سلفياً يعتمد على المأثور من أقوال السلف في تفاسيره .

وتفسير الكتاب بعضه ببعض أو ما يسميه البعض تفسير الكتاب بالكتاب هو موضوع الفصل الثالث من هذا الباب وقد ذكرت فيه أن منهج تفسير الكتاب بعضه ببعض هو الأسلوب الوحيد في التفسير الذي يعترف به بعض ذوى النزعة الفلسفية المتشككة من اليهود في نص

العهد القديم نفسه ولا يعتمدون في التفسير إلا عليه واضعين لذلك شروطاً ذكرت بعضاً منها في هذا الفصل ، واتضح أن رشي كان قد سبق هؤلاء المتشككين إلى انتهاج أسلوب تفسير الكتاب بعرضه ببعض بنفس الشروط التي وضعوها .

والفصل الرابع والأخير من هذا الباب أفردته لمناقشة مدى تجرر رشي في اللغة واستخدام عبرية العهد القديم وبيان تراكيبها وأساليبها المختلفة وهل استفاد من المناهج العربية والفكر اللغوي الإسلامي في دراسته للغة للعهد القديم . . . ؟ وهل استحدث جديداً في هذا المجال لم يسبقه إليه غيره مع ذكر أمثلة من تفاسيره استندت إليها فيما أوردته .

وبعد أن فرغت من توضيح منهج رشي في هذا الباب بفصوله الأربعة ، نأتى الآن إلى ختام أبواب هذا البحث وهو الباب الثالث والأخير بفصوله الثلاثة حيث أتناول فيه دراسة مقارنة لمنهج رشي تناولت في الفصل الأول منه الحديث عن أثر المسلمين في تفسيره واستنباطه للأحكام . وبينت كيف وصلته هذه المناهج وإلى أى مدى تأثر بها وطبقها خلافاً لما يزعمه بعض الباحثين الذين يحاولون نفي وجود أى أثر غربي إسلامي فيه .

والفصل الثاني من هذا الباب يتناول الحديث عن مقدرة رشي في التفسير ومزج التلمود بالتوراة ومع أن البحث يكاد يكون قد تناول هذه الناحية ضمناً عند الحديث عن المأثور في التفسير وموقف رشي منه ، إلا أن الحديث هنا يتناول الدوافع والأهداف التي دفعت رشي وجعلته يعتمد في تفسيره على هذين النصين .

وفي الفصل الأخير من هذا الباب عقدت دراسة مقارنة بين تفسير رشي والتفسير السابقة عليه أو اللاحقة به ، وكيف تأثر وأثر وترك

جيلا من المفسرين اعتبرهم الباحثون مدرسة جديدة في التفسير وضع رشى أساسها .

ثم أنهيت البحث بخاتمة أوضحت فيها ما أمكننى التوصل إليه من نتائج مبيناً أهمية شخصية رشى فى مجال الفكر الدينى اليهودى .

وبعد . . . فلا يسعنى إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذى الفاضلين الأستاذ الدكتور حسن ظاظا أستاذ العلوم اللغوية بآداب الإسكندرية الذى عاش معى مولد هذا البحث ، وكان خير عون لى فى مواصلة العمل ، والأستاذ الدكتور محمد بحر عبد المجيد رئيس قسم اللغات الشرقية بآداب عين شمس الذى كان لى شرف إتمام هذا البحث تحيت إشرافه ورعايته واهتمامه به ، وإن أنسى له مشاركته الفعالة معى فى العمل على الرغم مما نعلم من كثرة الأعباء الملقاة على عاتقه .

المؤلف

المدخل

- أولاً : النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين العبريين أنفسهم .
- ثانياً : محاولات الشرح والتفسير القديمة واختلاف الفرق اليهودية حول ذلك .
- ثالثاً : أساليب التفسير في العهد القديم .
- رابعاً : المناهج التقليدية في التفسير .

النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين قدماء العبريين أنفسهم

يرتبط اليهود ارتباطاً وثيقاً بنصوصهم المقدسة ، وهم وإن اختلفوا في قدسية هذه النصوص ونسبتها جميعاً لموسى عليه السلام ، فإنهم جميعاً يتفقون على أن أسفار موسى الخمسة التي يطلق عليها التوراة أو الشريعة والقانون هي الأسفار التي لا يتسرب إليها الشك // وهي المعتمدة لديهم . وتضم التوراة في محتواها كل ما يتعلق بأمورهم وتنظيم حياتهم وإن تحفظ البعض في رأيه وأثيرت حول النص بعض المشاكل .

والباحث في مجال الفكر الديني اليهودي ، يصطدم بهذا النص المقدس - التوراة - الذي يعتمد عليه اليهود اعتماداً كاملاً في مختلف شؤونهم الدينية والعلمانية ، نظراً لكثرة ما أثير حوله من مشاكل سواء من ناحية توثيق النص نفسه ونسبته إلى قاضيه أو من حيث المحتوى الفكري الذي تتضمنه هذه النصوص . ومن أهم المشاكل التي تصادف الباحث في هذا المجال والتي يجدها في نصوص العهد القديم بصفة عامة ما يلي :

(١) أن موسى عليه السلام. والذي أوحى الله إليه بالتوراة قد عاش حوالي القرن الرابع عشر ق. م . بينما نجد بعض نصوص العهد القديم التي بين أيدينا ترجع إلى ما بعد هذه الفترة بزمان طويل فسفر عزرا على سبيل المثال لا يصل إلى هذا الوقت ، وكذلك سفر دانيال الذي تؤكد جميع المصادر أنه كتب بعد هذا التاريخ الأمر الذي يدعو إلى التروى في نسبة بعض نصوص العهد القديم إلى موسى نفسه .

(٢) ورد في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر الماوك الثاني أنه قد (رشي)

عشر على نسخة مكتوبة من توراة موسى في عهد « يوشياهو » ملك يهوذا حوالي القرن السابع ق . م الأمر الذي يبدو معه أن هذه التوراة كانت نسياً منسياً^(١) لفترة طويلة قبل العثور عليها على يد الكاهن حلقيا في عهد « يوشياهو » كما تتحدث بذلك الفقرات من ٨ - ١٣ من هذا الإصحاح حيث جاء بها « فقال حلقيا الكاهن العظيم لشافان الكاتب قد وجدت سفر الشريعة في بيت الرب . وسلم حلقيا السفر لشافان فقرأه وجاء شافان الكاتب إلى الملك ورد على الملك جواباً وقال : قد أفرغ عبيدك الفضة الموجودة في البيت ودفعوها إلى يد عاملي الشغل وكلاء بيت الرب . وأخبر شافان الكاتب الملك قائلاً قد أعطاني حلقيا الكاهن سفرًا ، وقرأ شافان أمام الملك ، فلما سمع الملك كلام سفر الشريعة مزق ثيابه ، وأمر الملك حلقيا الكاهن « واحيىام بن شافان » و « عكبور بن ميخا » و « شافان » الكاتب و « عسايا » عبد الملك قائلاً : اذهبوا اسألوا الرب لأجل ولأجل الشعب ولأجل كل يهوذا من جهة كلام هذا السفر الذي وجد لأنه عظيم هو غضب الرب الذي اشتد علينا من أجل أن آباءنا لم يسمعوا لكلام السفر ليعملوا حسب ما هو مكتوب علينا .

على أي حال سواء كانت تلك النصوص كلها تنسب إلى موسى نفسه ، أو أن بعضاً منها فقط ينسب إليه كما يعتقد البعض ، وسواء ضاعت هذه النصوص أو نسيت لفترة من الزمن ثم تم العثور عليها فمما لا شك فيه أن لغة هذه النصوص الموجودة بين أيدينا لا تدل دلالة مؤكدة على أنها اللغة التي كتبت بها لأول مرة ، إذ أن الفترة الزمنية التي تصل إلى ما

(١) د. حسن ظاظا : الفكر الديني الإسرائيلي . أطواره ومذاهبه ص ٢٥ . معهد البحوث والدراسات . القاهرة ١٩٧١ .

يقرب من ألف عام بين موسى وعزرا الكاتب - الذي ينسب إليه كتابة التوراة - تجعل لغة هذه النصوص عرضة لكثير من التطور والتغيير شأنها في ذلك شأن أية لغة أخرى وطبقاً للقوانين اللغوية . ويمكن أن نلمس ذلك في نص العهد القديم نفسه حيث نجد في سفر القضاة عند الحديث عن « دبورة » وأنشودتها الأسلوب البدوي واضحاً فيه بالألفاظ الخشنة وتعبيراته العنيفة كما يظهر في الإصحاح الخامس من هذا السفر . أضف إلى ذلك تلك الأحداث التاريخية العديدة وما مر باليهود من فترات متعاقبة بين الضعف والقوة والتي كانت تصل أحياناً إلى حد أن ينسى اليهود لغتهم كلغة حديث وتخطب وينحصر استخدامهما في العبادات والدراسات الدينية وبصفة خاصة في فترة السبي البابلي وطغيان الآرامية على العبرية ، ثم ما أثبتته البحث العلمي الحديث من رجوع رواية نصوص العهد القديم إلى مصادر^(١) مختلفة منها ما هو موغل في القدم ، ومنها ما هو حديث متأخر ، وما نتج عن ذلك من خلط في رواية النصوص ومزج بين بعضها إلى أن وصلت إلينا بصورتها المتداولة .

(١) خرجت أبحاث العلماء في نص العهد القديم إلى أن روايته ترجع إلى مصادر أربعة هي :
أ - المصدر اليهودي : ويرجع تاريخه إلى القرن التاسع ق . م وهو المصدر الذي يطلق اسم يهوى علما على رب العبريين الوطنى القديم .

ب - المصدر الألوهيمي : وقد كتب تقريباً في القرن الثامن ق . م في مملكة إسرائيل الشمالية وهو الذى يطلق اسم ألوهيم علما على الله في الشمال وهذان المصدران يتفقان في الخطوط العريضة للموضوع الذى يتناولانه (انظر الفكر الدينى ص ٢٩) .

ج - مصدر التثنية : وهو مصدر تشريعى بحث ، لا يهتم كثيراً بالأساطير الشعبية ، ويمثله بصورة واضحة آخر أسفار التوراة وهو سفر التثنية .

د - مصدر حواشى الكهنة : ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق . م وهذه الحواشى دخلت إلى نص التوراة حوالى هذا التاريخ في عهد عزرا ونحميا بعد العودة من السبي البابلي في ظل الإمبراطورية الفارسية حين كانت طغى الكهنة القوة والسلطان في شعبهم .

فإذا كانت الفترة الزمنية بين موسى الذى تلقى الأوامر وبين عزرا الكاتب طويلة إلى هذا الحد ، وإذا سلمنا أن هذه الفترة كافية لإحداث تغييرات في لغة النص ولغة القوم أنفسهم ، فإن ذلك يدعو إلى القول بمدى صعوبة فهم العبريين القدماء لمثل هذه النصوص ، ومحاولة شرحها وتفسيرها وتبسيطها لعامة الشعب ويؤكد ذلك ما جاء في نص العهد القديم في سفر نحميا حيث كان يصعد عزرا الكاتب فوق المنبر وحوله شيوخ إسرائيل يشرح لهم الكتاب ويوضحه لهم « ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب الذى عملوه لهذا الأمر . ووقف بجانبه متشيا وشمع وعنايا وأوريا وحلقيا ومعسيا عن يمينه . وعن يساره فدايا وميشائيل وماكيا وحشوم وحشبدانه وزكريا ومشلام ، وفتح عزرا السفر أمام كل الشعب لأنه كان فوق كل الشعب ، وعندما فتحه وقف كل الشعب وبارك عزرا الرب الإله العظيم ، وأجاب جميع الشعب آمين . آمين . رافعين أيديهم وخروا وسجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض ، ويشوع وباني وشربيا ، ويامين وعقوب وشبتاي وهوديا ومعسيا وقليطا وعزريا ويوزاياد وحنان وفلايا واللاويون أفهموا الشعب الشريعة والشعب في أماكنهم . وقرأوا في السفر في شريعة الله ببيان وفسروا المعنى ، وأفهمهم القراءة »^(١). بل لم تكن عملية الشرح والتفسير هذه قاصرة فقط على عامة الشعب ، فقد كان عزرا يعقد الاجتماعات المتوالية مع رؤساء الشعب ، وكهنته والقائمين على أموره الدينية ليشرح لهم ، ليفهمهم كلام الشريعة وما غمض عليهم من نصوص : « وفي اليوم الثانى اجتمع رؤوس آباء جميع الشعب والكهنة واللاويون إلى عزرا الكاتب ليفهمهم كلام الشريعة »^(٢)

(١) نحميا ٨ : ٤ - ٨

(٢) نحميا ٨ : ١٣

ومن هنا يمكن الاعتراف بصعوبة النصوص الدينية الموجودة لدى اليهود القدامى ، وأن الأمر كان يستدعى القيام بالشرح والتبسيط . وكانت تلك الصعوبة الموجودة تأخذ صوراً وأشكالا مختلفة منها :

أولاً : البعد الزمني :

يحدثنا العهد القديم في سفرى الملوك الثانى وأخبار الأيام الثانى عن قصة تولى الملك حزقيا بن آحاز ملكاً على يهوذا (٧٢٦ - ٦٩٨ ق . م) ، وما كان بعد ذلك من محاولة غزو سنحاريب ملك آشور لأورشليم المحصنة والقضاء عليها وإرساله رجاله حول هذه المدينة ، وما دار من حديث بينهم وبين رجال حزقيا : « فقال الياقيم بن حلقيا وشبنه ويواح لربشاقى كلم عبيدك بالآرامية لأننا نفهمه ولا تكلمنا باليهودية فى مسامع الشعب الذين على السور » (١).

فهذه الحادثة توضح كيف أن اللغة قد تغيرت على ألسنة اليهود بمرور الزمن ، بل قد تلاشت لدرجة أنهم كادوا يفقدونها ك لغة تخاطب ، وهذا أمر طبيعى فالبعد الزمني كبير ولا بد أن تكون اللغة فيه قد تغيرت من يوم وضع النواة الأولى للتوراة بالعبرية .

ثانياً : علامات التنقيط :

من المعروف أن نصوص العهد القديم لم تكن فى بداية تدوينها تكتب حسب قواعد الحركات وعلامات التنقيط المختلفة . إذ لم يكن العبريون قد توصلوا بعد إلى ما عرف بعد ذلك بنظام الحركات أو نظام التنقيط .

(١) ملوك ٢ ، ١٨ : ٣٦ . وانظر أيضا أخبار الأيام الثانى ٣٢ : ١٧ - ١٨ .

حيث لم تنزل تلك النصوص مشكّلة ومنقطة ومضبوطة ^(١) ، وأن هذا النظام قد بدأه الجاهلون ثم استكمّله بعد ذلك علماء الماسورة وعلماء اللغة أمثال حيّوج ، ويقال إن نظام التنقيط لم يتم إلا بعد أن انتهى أحبار اليهود من تعلم التلمود وذلك على أيدي ابن اشير وابن نفتالي : « وكان قد تعذر عليهم فهم نصوص العهد القديم لعدم وجود الحركات المستقلة ، وعلامات الترقيم في اللغة العبرية » ^(٢) . واستمر الوضع بهذه الصورة فترة من الوقت « ولكن علماءهم استطاعوا بعد ذلك وبعد دراسة دامت ثلاثة قرون أن يضبّعوا النص الماسوري ^(٣) ، وذلك بإضافة علامات للحركات ، وإشارات للنبر ، وعلامات للترقيم . وفواصل للشعر وشروح في الهوامش ، وبفضل هذا العمل أصبح في مقدور كل يهودي بعد ذلك الوقت أن يقرأ كتبه الدينية » ^(٤) .

ثالثاً : التضارب بين النصوص :

وإلى جانب عدم وجود علامات لضبط قراءة النص نجد هناك صعوبة أخرى من داخل النصوص نفسها تلك التي نشأت عن التضارب والخلط الموجود بين هذه النصوص ، ثم اختلاف الروايات والمصادر في عرضها ، الأمر الذي يؤدي إلى وجود عقبة كبيرة في فهم هذه النصوص والعمل بها جاء بها ، ومن أمثلة ذلك هذا النص الخاص باستئجار العبد اليهودي والمدة

(١) تذهب بعض الآراء القديمة وتغالي في أن نظام الحركات والنبر والتنقيط قد نزل على موسى في سيناء إلا أنه لم يدون إلا بعد ذلك ، وأن هذا النظام كان معروفاً منذ عصر علماء المشنا والتلمود .

(٢) أوتسر إسرائيل ج ٧ ص ١٠١ ، ولعل المقصود هنا هو تعذر فهم قراءات نصوص العهد القديم وبالتالي يتعذر فهمها .

(٣) وهو النص الذي تم ضبطه وتصحّحه وأصبح معتمداً بعد ذلك وصحّحت النسخ الأخرى طبقاً له .

(٤) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ١٤ . ص ٩٦ . ترجمة محمد بدران . جامعة الدول العربية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٤ .

الواجب أن يقضيها كأجبر في بيت سيده حسب ما جاء في أسفار الخروج والتثنية واللاويين (١).

وربما يرجع الاختلاف والتضارب بين هذه النصوص الثلاثة إلى تعدد مصادر الروايات فيها وخاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية التي جاء المصدر التثنوي وجمعها معدلة في صورتها النهائية .

رابعاً : تقعيد اللغة وضبط النصوص وتوثيقها :

من الأمور الهامة لفهم أى نص بوضوح شامل هو الإلمام بطبيعة لغته ومعرفة جميع ما يتعلق بجوانب هذه اللغة كنحوها وصرفها ، وخصائصها العامة والخاصة ثم الدخيل فيها والمستحدث . فإذا كان الأمر يتعلق بنص مقدس وجب التأكد من توثيق هذا النص ومعرفة مدى الأصالة أو الانتحال فيه ، ومدى ما يسمح به الاستخدام اللغوي في هذا النص وفي النصوص المتشابهة . فإذا طبق ذلك على نص العهد القديم في هذا الوقت فإننا نحسن إلى أى مدى كانت صعوبته فهو لم يكن قد خضع بعد لنظام التقعيد النحوي ، وتقسيم الجملة نحويّاً إلى اسم وفعل وحرف ، وحتى على افتراض وجود فطرة لغوية عند هؤلاء القدماء فإنه في بعض الأحيان « كان ينشأ اشتباه النص وغموضه في التوراة عن استبدال الحروف التي ينطق بها الإنسان بعضها مكان البعض الآخر ، وتعدد المعاني لحروف العطف والظروف حيث تستخدم الواو على السواء للربط والتمييز فتأتى معناها : و - ولكن - لأن - مع ذلك - حينئذ . وكذلك تفيد « كى » سبعة أو ثمانية معاني منها

(١) خروج ٢١ : ٢ ، تثنية ١٥ : ١٢ ، لاويين ٢٥ : ٤

لأن - مع أن - إذا - عندما - مثلما - أن . وكذلك الحال في جميع الأدوات تقريباً ^(١) .

ويضاف إلى ذلك أن هذه النصوص لم تكن تحظى أيضاً بتوثيق مطمئن . وقد وضح ذلك فيما استبعد من نصوص غير موثوق في صحتها وقدسيتها وهي التي أطلق عليها بعد ذلك الأبوكريفا ^(٢) . وهذه الصعوبة في النصوص ظلت قائمة تواجه أخبار اليهود والمثقفين منهم وشككت بعض ألفاظ العهد القديم عقبات كثيرة في سبيل تفسيره وتوضيحه ، إما لأنها غريبة عن اللغة التي كتب النص بها أو لورودها بصورة نادرة مرة أو مرتين فقط وليس لها نظير وإن كانت تفهم بمساعدة العبرية أو العربية كما وضح ذلك فيما بعد ، مثل هذه الألفاظ شككت صعوبة في الفهم حتى أن الجاعون سعديا الفيومي وضع كتاباً خاصاً بمفردات العهد القديم التي وردت مرة واحدة وشرح هذه المفردات وأطلق على كتابه اسم « تفسير السبعين لفظة المفردة » ^(٣) .

خامساً : غموض النص :

ومن الأمور التي شككت صعوبة لدى القدماء في فهم نصوصهم المقدسة ، ما كان يكتنف النص نفسه من غموض نتيجة وجود كلمة أو فقرة لايسهل

(١) باروخ سينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٢٤٤ . ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة ١٩٧١

(٢) الأبوكريفا : عبارة عن الكتب التي رويت على أنها مقدسة ، ولكنها لم تقبل عندما تقرر تلوين أسفار العهد القديم بالصورة التي عليها الآن . وقد سميت هذه الكتب « الكتب غير القانونية » .

(٣) Margolis, Max and Alexander Marx : A History of the Jewish people, p. 272. A Temple Book, Atheneum 1969, New York.

تفسيرها مما كان ينتج عنه اختلاف في شرحها وتوضيحها ومن أمثلة ذلك تلك الفقرة التي وردت في سفر الخروج ٤٩ : ١٠ (١).

والتي أولَّها مفسرو اليهود بأنها تعني الإشارة إلى المسيح المنتظر .
وورود كلمة Šeloh في الفقرة المذكورة شكل صعوبة واضحة فقد ذكرها البعض دون زيادة أو تعليق كما هو واضح من الترجمة العربية المتداولة ، وقد ظل النص يتداول بغموضه حتى بعد أن تقدمت الدراسات الدينية اليهودية في العصر الوسيط وكل ما زيد على تفسيره هو أن البعض ربما اعتقد أن هذه الكلمة قد نقلت تحريفاً (٢) من الناسخ ، وحاول أن يصحح هذا التحريف كما فعل سعديا الفيومي فيلسوف اليهود في العصر الوسيط وذلك من خلال شرحه لأسفار موسى الخمسة حيث قرأ Šeleh على أنها تعني Šelo ومعناها الذي له أو الذي ينتمي إليه فيقول في ترجمته « ولا يزول القضيب من آل يهوذا والراسم من تحت أمره إلى أن يجرى الذي هو له وإليه تجتمع الشعوب » . (٣) ويبدو أن رشي اقتبس منه نفس هذا الشرح وإن كان قد فسر الكلمة بتقسيمها إلى جزأين ، ولكنه مع ذلك قد ذكر نفس التفسير الذي أورده الفيومي في ترجمته من أن الكلمة تعني الذي له وإنها بذلك تحريف من الناسخ .

وعلى أية حال فإنه من الواضح في هذه الفقرة أن الغموض فيها قد تسبب في وجود مشقة في تفسيرها وأن ما تم من تفسيرات تلك الفقرة

(١) « لا يزول قضيب من يهوذا ومشتري من بين رجليه حتى يأتي شيلون وله يكون خضوع شعوب » . وقد جاء في هامش الترجمة أن كلمة شيلون تعني أمان وقد ترجمها البعض بمعنى الذي له .

(٢) د. حسن ظاظا : الفكر الديني الإسرائيلي . أطواره ومذاهبه ص ١١٤ .

(٣) سعديا جامون بن يوسف الفيومي : تفسير التوراة بالعربية ص ٧٧ - ٧٨ . أخرجه وصححه

وبينه بحواش بالعبرانية يوسف ديرنبورج : باريس ١٨٩٢ .

ليس إلا اجتهادات متباينة قام بها المفسرون منذ بداية الاتجاه إلى التفسير الدينى حتى الآن. يتناقلها الخلف عن السلف ويضمنونها شروحهم ومؤايدن أن الفقرة تعنى مقدم المسيح المخلص وهناك أمثلة كثيرة في هذا الصدد (١).

وقد يقلل من صعوبة النص بأسبابه المتباينة وجود من يوثق في الرجوع إليهم لتفسير وتوضيح ما قد تشتمله هذه النصوص من صعوبات لا يسهل إدراكها ، وأول من يستطيع ذلك التفسير والشرح هو من أوحى إليه بهذا النص أو تلقاه مباشرة . إلا أنه بالنسبة لنصوص العهد القديم وموقف العبريين القدماء منها ، وإجماعهم أنها نزلت على موسى ، وأن موسى قد مات وهناك فارق زمنى يمتد إلى مئات السنين بين موت موسى وتدوين التوراة على يد عزرا الكاتب من ناحية ، وبينه وبين من تدارسوا هذه التوراة من ناحية أخرى ، هذا الفارق الزمنى يجعل الاستفسار المباشر هنا صعباً بل مستحيلاً . ومع ذلك فنحن نعلم جميعاً أن مثل هذه الصعوبات لا بد أن تصادف أصحاب النصوص الدينية في بداية أمرها ، حدث هذا مع نصوص العهد القديم . كما حدث أيضاً مع نص القرآن الكريم في بدايته وبصفة خاصة في أعقاب وفاة الرسول الكريم متمثلاً في اختلاف القراءات والقراء إبان انتشار الإسلام ، وربما يعود ذلك إلى كثرة اللهجات العربية في صدر الإسلام ، إلا أن ما حدث مع نص القرآن الكريم كان أكثر وضوحاً وتوثيقاً مما حدث مع نص العهد القديم لأسباب أدمها :

أولاً : أن من تلقى القرآن الكريم وهو النبي صلى الله عليه وسلم كان ما يزال حياً بين المسلمين يوضح لهم ما يغمض عليهم ، ولم يحدث أن اختلف المسلمون في حقيقة نزول القرآن على سيدنا محمد وأنه وحي أوحى

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١١٤ وما بعدها ..

إليه : « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ » (١). وَأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قَدْرُ أَمْرِهِ بِأَن يَشْرَحَ وَيَعْلَمَ وَيُفَسِّرَ لِلْمُسْلِمِينَ مَا قَدْ يَلْتَبِسُ عَلَيْهِمْ فَهْمُهُ وَإِدْرَاكُهُ مِنْ هَذَا النَّصِّ « وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » (٢). فوجود النبي (ص) بين المسلمين يرجعون إليه فيما يجدونه في نص القرآن كان من أهم العوامل التي أعانت المسلمين الأوائل على فهم هذا النص المقدس بصفة خاصة وفهم الإسلام بصفة عامة ، ولم يشكل النص لديهم أية صعوبات ، ولعل من الأسباب التي ساعدت على ذلك أيضاً قلة الاختلافات والتحيزات بين المسلمين الأوائل. مثلما حدث مع بنى إسرائيل في عصر موسى وبعده .

ثانياً : أنه على الرغم من وجود قراءات متعددة لنص القرآن الكريم إلا أن المسلمين الأوائل قد فطنوا منذ الوهلة الأولى لخطورة هذا التعدد ، وانتشاره بين المسلمين وخاصة في الأمصار البعيدة عن مقر الخلافة الأمر الذي حدى بهم إلى توحيد النص المقروء في مصحف واحد اتفق عليه وهو المصحف العثماني وأعلن على المسلمين جميعاً وحدث ذلك في خلافة عثمان بن عفان حين توجه حذيفة بن اليمان ومعه سعيد بن العاص إلى أذربيجان وأقام سعيد حتى عاد حذيفة من بعض أسفاره ثم رجعا إلى المدينة . وفي الطريق قال حذيفة لسعيد بن العاص « لقد رأيت في سفرى هذه أمراً لئن ترك للناس ليختلفن في القرآن ثم لا يقومون عليه أبداً . قال وما ذاك قال رأيت أناساً من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من

(١) سورة النجم . آية ٣ - ٥

(٢) سورة النحل . آية ٦٣

قراءة غيرهم . وأنهم أخذوا القرآن عن المقدّاد . ورأيت أهل دمشق يقوون : إن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ، ورأيت أهل الكوفة يقوون مثل ذلك ^(١) . إلى آخر ما يروى في هذا الشأن وما كان من ذهاب حذيفة إلى عثمان وإخباره بالأمر ، فأرسل عثمان إلى « حفصة بنت عمر » لترسل إليه بالمصحف الذي كتب في أيام أبي بكر وتم له ما أراد .

فالفترة الزمنية بين انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى ، وبين ما تم من جمع المصحف وتوحيده وتدوينه في رسم وشكل موحد ، ثم ما تلى ذلك في فترة لاحقة من تععيد للغة العربية وضبطها ووضع حركاتها هذه الفترة الزمنية كانت قصيرة جداً مما سهل مهمة المسلمين في فهم وشرح وتفسير النص القرآني ، أضف إلى ذلك أن النص منذ نزوله كان بلسان عربي مبين ^(٢) أي بلغة القوم أنفسهم . الأمر الذي لم يترتب عليه مشاكل وصعوبات حول النص إذا ما قيست بما أثير حول العهد القديم .

هذه الصعوبات التي صادفت العبريين الأوائل في فهمهم لنصوص العهد القديم جعلت مفكرهم يلجأون إلى محاولة شرح وتبسيط وتفسير ما يغمض عليهم فهمه ، مستنبطين أحكاماً وقوانين تنظم حياتهم الروحية والدينية والاجتماعية . ومن هنا نشأت محاولات الشرح والتفسير القديمة . وترتب على ذلك وجود طوائف و فرق يهودية دارت حول علاقتها بالنص

(١) دكتور عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن الكريم ص ١١٢ - ١١٤ . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٧ م .

وانظر في ذلك :

أ - إعجاز القرآن للأستاذ مصطفى صادق الرافعي . تحقيق محمد سعيد العريان . المكتبة التجارية ١٩٤٥ م .

ب - القراءات واللهجات : عبد الوهاب حموده . مكتبة النهضة المصرية .

وشرحه مشاكل كثيرة ، وتكونت مدارس تفسيرية امتدت منذ عصر تدوين العهد القديم إلى ما بعد ظهور الإسلام وانتشاره

محاولات الشرح والتفسير القديمة واختلاف الفرق اليهودية حول ذلك

بما لا شك فيه أن أى عمل مكتوب يتصل اتصالاً مباشراً بقدر الإنسان وتنظيم أسلوب حياته لابد أن تختلف النظرة إليه طبقاً لمفهوم كل من يتناوله . فإذا كان هذا النص المكتوب يضم ما يمس حياة الأفراد الدينية والعلمانية فإن هوة الخلاف ستكون أوسع خاصة في عصر نعتبر فيه الثقافة والفكر يسيران في نطاق محدود ، ويحتاج الأمر في هذه الحالة إلى مزيد من الشرح والتفسير لهذه النصوص المدونة .

والتوراة كما نعلم هي التعاليم المدونة التي تنظم إلى حد كبير سلوك الفرد اليهودي بما تحتويه من تعاليم وأوامر ونواهي وترغيب وترهيب ، وكأى تعاليم مكتوبة فإن هذا النص قد احتاج إلى من يتناوله بالشرح والتفسير والتبسيط ، فمن المسلم به أنه كلما بعد الوقت الذي وضع فيه أى نص كلما قل احتمال فهمنا الكامل للمعنى الحقيقي والغرض الذي تجسده كلمات هذا النص بصدق ، أضف إلى ذلك ما قد يوجد خلال النص نفسه من أمور تزيد من صعوبة فهمه . فإذا طبق ذلك على نص العهد القديم أمكن إلى حد ما أن نجد ما يبرر وجود خلافات حول فهم وتفسير اليهود لهذا الكتاب في عصورهم المختلفة . فالفترة الزمنية بين تلقى النص ، وبين المحاولات التي قامت لشرحه وتفسيره فترة ليست بالقصيرة تغيرت

فإنها اللغة نفسها ، كما تغيرت بلا شك الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية لأصحاب النص . ولهذا فقد قامت على مدار عصور اليهود التاريخية محاولات لتفسير وشرح العهد القديم ، وتكونت لذلك مدارس تفسيرية متعددة المكان والزمان والمنهج استمرت منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق إلى أواخر العصر الوسيط على يد المدرسة الفرنسية التي بدأها رشي وأكملها من بعده الإضافيون من مدرسته ، وما تخلل تلك العصور من ظهور فرق ومذاهب بين اليهود كل يدلي بدلوه في هذا المجال ما بين مؤيد أو معارض لمعاصريه أو ناس سبقة من المدارس حتى خرج الفكر الديني اليهودي في النهاية بكم هائل من التراث الديني ممثلاً في المشنا، والجمارا ومنهما تكون التلمود وما استحدث بعد ذلك من تفسيرات أخرى يغلب عليها الطابع الفردي ممثلاً فيما يسمى بالمدراشيم . فما هو التفسير ؟ وماذا يقصد منه ؟ .

التفسير :

التفسير في العبرية فرأش من الفعل فرأش وهو من الأفعال المتعدية ومعناه لغة « أَوْضَحَ ، كَشَفَ ، أَعْلَنَ ^(١) » « فوضعه في المحرس ليعلن لهم عن فم الرب » ^(٢) فالمصدر المضاف هنا لِفَرُش يفيد معنى الإعلان عن ، أو الكشف عن ، وقد جاء تعريف كلمة تفسير في دائرة معارف الدين والأخلاق بأنه عمل يقصد منه الإضافة إلى النص الأصلي المراد تفسيره وإعطاء هذا النص معنى جديداً يجعله أكثر وضوحاً وأن « هذه خاصية وميزة تختص بها الأديان التي تعتمد على الكتب المقدسة » ^(٣).

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ج ٢ ص ١٣٢٢ ، قرئت سيفر ١٩٦٦

(٢) لاويين ٢٤ : ١٢

(٣) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. VII. p. 390

والتفسير في العربية معناه الإيضاح والتبيين ومن ذلك قوله تعالى .
وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا^(١) . وقد ورد في
لسان العرب، أن « الفَسْرَ : البيان ، فَسَرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ وَيَفْسُرُهُ فَسْرًا ، وَفْسَرَهُ
أَبَانَهُ والتفسير مثله . . الفَسْرُ : كشف المغطى ، والتفسير كشف المراد
عن اللفظ المشكل » .^(٢) « والفَسْرُ الإبانة ، والكشف لمدلول كلام أو لفظ
بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسر عند السامع »^(٣) .

هذا ما يتعلق بمعنى التفسير لغة ، أما التفسير في الاصطلاح فهناك آراء
كثيرة حول ذلك منها تعريف الزركشي بأنه « علم يفهم به كتاب الله
المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان معانيه ، واستخراج
أحكامه وحكمه »^(٤) . وكذلك عرفه أبو حيان في البحر المحيط بأنه
علم يبحث عن كيفية النطق بالألفاظ القرآن ومدلولاتها ، وأحكامها
الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت
لذلك »^(٥) .

مما تقدم يمكن أن يقال أن التفسير هو توضيح وبيان وشرح معنى
النص سواء كان ذلك بتوضيح معنى الألفاظ أو بالزيادة عليها ونقلها بلغة
الشارح ، أو الكاتب ، ويطلق هذا بصفة خاصة على النصوص الدينية
وما تحتوى عليها من أحكام وشرائع . ولذلك فإن نقل أى نص إلى لغة

(١) سورة الفرقان ، آية ٣٣

(٢) ابن منظور : لسان العرب ج ٦ ص ٣٦١ . الأميرية ١٣٠٢ هـ .

(٣) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ج ١ ص ٥ ، عيسى البابي الحلبي
وشرکاه ١٩٦٤ م .

(٤) الجلال السيوطي : الإتيان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٧٤ . مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٥ م .

(٥) دكتور محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ج ١ ص ١٤ . الطبعة الثانية دار الكتب
الحديثة ١٩٧٦ م .

غير لغته الأصلية يعتبر من قبيل التفسير والشرح » فالترجمة الأرامية لأنقلوس هي في الحقيقة تفسير أكثر منها تقدماً حرفياً للنص «^(١). وكذلك الترجمة العربية لسعديا سعيد الفيومي لأسفار موسى الخمسة وغيرها من أسفار العهد القديم ما هي إلا تفاسير لتلك النصوص العبرية التي تتضمنها هذه الأسفار ، ولقد تعرض الباحثون لمسألة ترجمة النص من لغته الأصلية إلى لغة أخرى ، وهل تعتبر هذه الترجمة تفسيراً أم لا ؟ فقسموا الترجمة إلى قسمين ترجمة حرفية وترجمة تفسيرية « أما الترجمة الحرفية فهي نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى مع مراعاة الموافقة في النظم والترتيب والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم . وأما الترجمة التفسيرية فهي شرح لكلام وبيان معناه بلغة أخرى بدون مراعاة لنظم الأصل وترتيبه ، وبدون المحافظة على جميع معانيه المرادة منه «^(٢). وانتهوا إلى أن الترجمة التفسيرية هي أقرب الترجمتين إلى التفسير لأن الهدف من أي تفسير هو تقريب النص ومعناه من فهم الدارس بحيث لا يضيع شيء من المضمون الأصلي للنص مهما بعد زمن الأحداث ، وإن كنت أعتقد أن نقل أي نص من لغة إلى لغة أخرى هو تفسير لهذا النص وبصفة خاصة لمن يتحدث باللغة المنقول إليها .

محاولات الشرح والتفسير القديمة :

كان للأحداث السياسية والاجتماعية التي مر بها اليهود على مر عصورهم التاريخية وارتباطهم الوثيق بالنصوص الدينية الماثلة في أسفار العهد

(١) Shereshevesky, EZRA: The Significance of Rashis Commentary on the Pentateuch. p. 60. The J.Q.R. July 1963.

(٢) د. محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ج ١ ، ص ٢٣ ، ٢٤ . دار الكتب الحديثة

القديم ، وتمسكهم الشديد بهذه النصوص . كان لهذا كله أثر كبير في تحول أحبار اليهود والمثقفين منهم إلى تلك النصوص يتناولونها شرحاً وتفسيراً حفاظاً على كيان اليهود وحثاً لهم على التمسك بتراثهم الديني الذي يشكل بالنسبة لهم الحياة كلها . وكان العهد القديم نفسه بما يتضمنه من أحكام وشرائع وأوامر ونواهي يحتاج في الواقع إلى من يفسره ويوضحه « فأحكام الشريعة الواردة في الأسفار الخمسة أحكام مسطورة : ولهذا فإنها لم تكن تستطيع الوفاء بجميع حاجات أورشليم بعد أن فقدت حريتها ، ولا اليهودية بعد أن فقدت أورشليم ، ولا الشعب اليهودي في خارج فلسطين ، لم تستطع الوفاء بحاجات هذه أو معالجة الظروف المحيطة بها ومن ثم كانت مهمة علماء السنهدرين ^(١) قبل التشتت ، والأحبار بعده هي تفسير الشريعة الموسوية تفسيراً يهتدى به الجيل الجديد والبيئة الجديدة ، ويفيدان منه ، وتوارث المعلمون جيلاً بعد جيل تفاسير هؤلاء العلماء ، ومناقشاتهم وآراء الأقلية والأغلبية في موضوعاتها » ^(٢) .

فإذا تتبعنا المراحل الأولية التي مرت بها عملية التفسير الديني لنصوص العهد القديم فإنه من الممكن تقسيمها إلى عدة مراحل تختلف فيها الواحدة عن الأخرى باختلاف الزمان والمكان والثقافة والأحداث السياسية والاجتماعية وأن هذه المراحل المختلفة قد استمرت منذ بداية تدوين التوراة إلى ما بعد العصر الإسلامي بفترة طويلة ، وتلك المراحل عامة هي :

(١) السنهدرين : مجمع أو مجلس يضم حكماء اليهود وقضاةهم والمثقفين منهم منذ عصر الهيكل الثاني . ومهمته كانت النظر في جميع ما يتعلق بشئون اليهود ، ويتقسم السنهدرين إلى سنهدرين كبير ويضم حوالى سبعين أو واحد وسبعين رجلاً ، وسنهدرين صغير ويوجد في كل قرية وعدده حوالى ثلاثة وعشرين رجلاً .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ١٤ ص ١٢

أولاً : مرحلة النساخ .

ثانياً : مرحلة الرواة وظهور المشنا وتدوينها على يد يهوذا هناسي .

ثالثاً : مرحلة الشراح وتكوين التلمود .

رابعاً : مرحلة المناطق أو الموفقيين من أصحاب الحواشي .

أولاً : مرحلة النساخ :

يقال أن موسى عليه السلام هو المفسر الأول للتوراة . فقد كان يشرح لأتباعه ما تتضمنه الألواح من أوامر ووصايا وأن هذا الشرح قد ضمن النص نفسه ، هذا إذا سلمنا بأن موسى هو الذي حرر الكتاب بنفسه ودونه ولا يمكن الجزم بذلك فعلماء التلمود أنفسهم يشكون ويختلفون فيما إذا كان موسى قد سطر التوراة دفعة واحدة أو أنه كان يكتبها سطوراً سطوراً إلى أن كملت أو أنها نزلت مرة واحدة وسطرها موسى على الفور مرة واحدة ، ويقول رابي يوحنان في هذا الصدد : « أنه كتبها لفافة لفافة حيث يقول : حينئذ قلت ها أنذا جئت بدرج الكتاب مكتوب عني »^(١) . أما ابن اقيش فإنه يقول أنها نزلت مرة واحدة كاملة ويستشهد بالفقرة الواردة في العدد ٣٠ : ١^(٢) . على أية حال فهما كان هناك من اختلافات في هذا الشأن فإن هناك بعض فقرات في النصوص المكتوبة تشتمل على أجزاء وعناصر يحتمل أنها لم تكن أصلاً من النص نفسه ، وأن هذه العناصر أو الفقرات تعبر عن محاولات تفسيرية من داخل النص ، إلى جانب ذلك نجد كثيراً من النصوص المزدوجة أو المتقاربة جاءت لتغطية قصور مافي النص الأصلي ،

(١) أوتسر إسرائيل ج ٣ ص ١٥٨ . الطبعة الثالثة : لندن ١٩٣٥ م

والفقرة من المزمور ٤٠ : ٧ ، والنزج هو لفافة أي قطعة من ورق البردي كانوا يكتبون عليها الوثائق والمعاهدات والنصوص المقدسة . (٢) عدد ٣٠ : ١

هذه الفقرات المفسرة في تلك النصوص يمكن أن تقسم إلى قسمين :

أ - إما فقرات متقاربة أو متقابلة مع بعضها .

ب - إضافات أو تعليقات من الناسخ .

الفقرات المتقابلة :

ترد بعض نصوص العهد القديم غامضة دون أن يوجد في النص مبررات لهذا الغموض ، إلا أننا نجد بعد ذلك فقرات أخرى تشرح الأسباب التي ترتب عليها وضع ما في فقرات سابقة ، وقد تكون تلك الفقرات المتقابلة في سفر واحد أو في سفر آخر ، من ذلك ما نجده في صموئيل الثاني ، الإصحاح السابع الففرتين الأولى والثانية الخاصة برغبة داود في بناء هيكل له ، وإبداء هذه الرغبة لناثان النبي ونجد ذلك أيضاً في أخبار الأيام الأول ١٧ : ١^(١) ولكن هذه الرغبة لا تتحقق لأن وحيًا هبط على ناثن النبي بعدم رغبة الله في إتمام بناء هذا الهيكل ولكن دون أن يوضح أسباب عدم رغبة الله في إتمام البناء وإنما يحدثنا بأن الذي سيبنى الهيكل هو سليمان . (أخبار الأيام الأول ١٧ : ١٢ - ١٣) ثم نعود في إصحاح آخر من السفر نفسه لنجد نفس القصة وهي رغبة داود في بناء الهيكل إلا أنه يعطينا هنا تفسيراً لعدم رغبة الله في أن يبنى داود هذا الهيكل وهو أنه قد سفك دماً كثيراً وشن حروباً عظيمة ، وقتل أوريا الحثي (صم ٢ : ١١ : ١٤ - ١٥) بدفعه إلى الخطوط الأمامية في الحرب ،

(١) صموئيل الثاني ٧ : ٢٠١ « وكان لما سكن الملك في بيته وأراحه الرب من كل الجهات من جميع أعدائه أن الملك قال لناثان النبي انظر إني ساكن في بيت من أرز وتابوت الله ساكن داخل الشقق » .

أخبار الأيام الأول ١٧ : ١ « وكان لما سكن داود بيته قال داود لناثان النبي ها أنذا ساكن في بيت من أرز وتابوت عهد الرب تحت شقق » .

كما قتل أبناء شاؤول بتسليم سبعة منهم إلى الجبعونيين ليصابوهم انتقاماً لما حدث لهم من قبل (صم ٢ : ٢١ : ٧ - ٩)^(١) .

فهذه الفقرات التي أضيفت هنا من الجائز أن تكون قد أدخلت على النص كفقرات تفسيرية لتوضيح ما يكتنفه من غموض ، وأن هذا من عمل النساخ الذين قاموا بتدوين العهد القديم وكتابته .

ب - الإضافات أو التعليقات :

وكما لاحظنا وجود نصوص غامضة تُفسَّر بالرجوع إلى نصوص متقابلة معها في مكان آخر من السفر أو ربما في سفر آخر ، فإننا نجد أيضاً بعض الكلمات القليلة تعطى إضافة جديدة تفسر وتوضح ما هو مطاوب من هذه الفقرة أو تؤكد ما ورد فيها ، ففي موضوع الوصية الخاصة بتكريم الوالدين نجد أنها قد وردت في نصين من نصوص التوراة إلا أن أحدهما يعطى إضافة أكثر توضيحاً وترغيباً للقارى أو السامع من الفقرة الأولى : ففي الخروج ٢٠ : ١٢ « أكرم أباك وأُمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك » . فالترغيب لإكرام الوالدين هنا هو لكي يطيل الله أيامه على الأرض ، فإذا رجعنا لنفس الوصية في النص الثاني - التثنية ٥ : ١٦ نجد أن هناك إضافتين في هذه الفقرة « أكرم أباك وأُمك كما

(١) صموئيل الثاني ١١ : ١٤ - ١٥ « وفي الصباح كتب داود مكتوباً إلى يואب وأرسله يسد أوريا . وكتب في المكتوب يقول : اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشديدة وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت » .

صموئيل الثاني ٢١ : ٧ - ٩ « وأشفق الملك على مغيوشت بن يوناتان بن شامول من أجل يمين الرب التي بينهما بين داود ويوناتان بن شامول . فأخذ الملك ابني رصفه ابنة ايه اللذين ولدتها لشاول ارموني . مغيوشت وبني ميكال ابنة شامول الخمسة الذين ولدتهم لعدريئيل ابن برزلاي المحول وسلمهم إلى يد الجبعونيين فصلبوهم على الجبل أمام الرب فسقط السبعة ما وقتلوا في أيام الحصاد في أولها في ابتداء حصاد الشعير » .

أوصاك الرب إلهك لكي تطول أيامك ولكي يكون لك خير على الأرض
التي يعطيك الرب إلهك ». فإضافة التثنية « ولكي يكون لك خير على
الأرض » قصد منها التأكيد للقارئ أو السامع على أن الحياة الطويلة المدعو
بها ستكون حياة سعيدة ^(١) . وقصد به أيضاً توضيح ما هو غير ظاهر
في النص : « وبالإضافة إلى هذا فإن الإضافة إلى النص الماسورتي للتثنية
يشير إلى أن هذا المنهج قد طبق على النصوص المقدسة منذ فترة طويلة ^(٢) .
وقد تكون الفقرة المضافة عبارة عن حاشية أو تعليق من الناسخ نفسه ،
يسهل التعرف عليها إذ أنها غالباً ما تعترض المجرى الفكري للنص ، ولذا
فإن حذفها لا يؤثر في تسلسل سياق النص ، ومن أمثلة تلك التعليقات
المضافة ما يوجد في سفر يوشع ١ : ١٥ والتي يذكر فيها يوشع لقبائيل
راوبين ، وجاد ومنسى العهد الذي سبق أن قطعه مع موسى والمذكور في
العدد ٣٢ بأن يحاربوا إلى صف يوشع ويعبروا معه ثم يعودوا بعد ذلك
إلى الأرض التي منحها لهم موسى . ففي هذه الفقرة يقول الإصحاح « حتى
يربح الرب إخوانكم مثلكم ويمتلكوا هم أيضاً الأرض التي يعطيهم الرب
إلهم ثم ترجعون إلى أرض ميراثكم وتمتلكونها التي أعطاكم موسى عبد
الرب في عبر الأردن نحو شروق الشمس » : حيث نجد أن لفظة وتمتلكونها
لو حذفت من الفقرة كلها لاستقام المعنى ولم يكن لها أي تأثير على سياق
الحديث . وإن كانت توضح ما هو مفهوم ضمناً من أن العودة تعني العودة
على الأرض وامتلاكها .

وهنا يمكن أن نفرق بين الفقرات المتقابلة التي تضاف تلقائياً إلى

(١) The Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume;
An Illustrated Encyclopedia, Abingdon, 1976. p. 437.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

النص وبين التعليقات أو الحواشي التفسيرية في الفقرات :

أولاً : إن الفقرات التحريرية المتقابلة تعالج الموضوع الخاص بالنص كله بينما الحاشية عبارة عن تعليق على كلمة أو عبارة معينة داخل النص .

ثانياً : إن الفقرات المضافة تدخل النص بطريقة تلقائية وبهذا فهي تسيّر مع النص أما الحاشية أو التعليق فهي تقطع السياق الفكري للنص ، وقصد منها أن تكون خارج النص إلا أنها دخلت النص عن طريق أخطاء النساخ ^(١) .

ومن هنا نستطيع القول أنه خلال الفترة الأولى لتكوين العهد القديم قد نشأ معه نظام لشرح هذا النص ، وإن هذا النظام ضمن النص تلقائياً دون أن يكون منه ، وقد خضع هذا النظام لطريقة النساخ وثقافته ، وأنه استمر لفترة طويلة متواصلة .

ويطلق العلماء والباحثون على هذه المرحلة من مراحل التفسير مرحلة النساخ السوفريم وهم الذين قاموا في بداية عصر التدوين بنسخ التوراة وكتابتها . وكلمة سوفر تعني ناسخ أو كاتب وجمعها سوفريم نساخ أو كتاب وهو « لقب يطلق على حكماء إسرائيل وأصحاب التوراة منذ عزرا الكاتب ورجال الكنيسة الكبرى حتى عصر التناخيم أي (الرواة) . والناسخ هو الحاخام الذي يكتب وينسخ التوراة ويعلمها للشعب كما جاء في عزرا ٧ : ٦ » ^(٢) .

(١) The Interpreters D. of the Bible p. 438.

(٢) ابن شوشان : قاموس حديث ج ٢ ص ١٠٦٧ . القدس ١٩٦٦ م . عزرا ٧ : ٦ ، عزرا هذا صعد من بابل وهو كاتب ماهر في شريعة موسى التي أعطاه الرب إله إسرائيل . وأعطاه الملك حسب يد الرب إلهه عليه كل سواء .

فالنساخ إذا هم المفسرون الأوائل من مفسرى التوراة منذ عصر عزرا الكاتب حتى عصر الرواة ، بل إن هناك من يبالغ في مد مرحلة النساخ ويوغلها في القدم حتى يصل بها إلى عصر موسى قبل مجيء عزرا بفترة طويلة « فقد كان يوجد بعض النساخ حتى موسى . . . ويعتبر عزرا مفسراً ماهراً ليس فقط لأنه كتب أو نسخ التوراة ، وإنما لأنه أعد نفسه لدراسة توراة الرب . وعمل وعلم القانون والشرعة في إسرائيل . . . ويعتبر رجال الكنيسة الكبرى من بين النساخ الأوائل . . . وقد كتب ابن سيرا عنهم قائلاً : إنهم الباحثون والمفسرون لقوانين وأحكام التوراة متفهمين لشرعية وحكمة الأوائل تعلموا وعلموا نبوءات ورؤى الأنبياء » (١). إذا لم تكن مهمة هؤلاء هو نسخ التوراة وكتابتها فقط وإنما كانوا يعملون على تفسيرها وتوضيحها ، وكانت بعض هذه التفاسير تتسرب إلى النص نفسه سواء عن قصد من الناسخ كما نجد ذلك في النصوص المزدوجة وما فيها من فقرات إضافية توضيحية ، أو كانت تعليقات وحواشى . على أية حال فقد كان النساخ أول من وضحوا أولى مراحل التفسير الدينى للنص المقدس ، وفتحوا بذلك المجال لمن جاء بعدهم من المفسرين ابتداء من عصر الرواة حتى عصر أصحاب الحواشى حتى قيل « إن نص المشنا يرجع بعضه إلى أيام المكابيين وهى الفترة التى يسميها مؤرخوا الفكر اليهودى بعصر الكتبة . . . ويجعلونها تبدأ من عزرا مباشرة ، ويسمون طلائع هذا العصر رجال الكنيسة الكبرى الذين يقال إن عددهم كان مائة وعشرين عضواً جمعهم لأول مرة شمعون المكابى الملقب بالعدل (٣١٠ - ٢٩٢ ق . م) (٢).

(١) اوتمر يسرائيل ج ٧ ص ١٦٠

(٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، أطواره ومذاهبه . ص ٩٠ - ٩١

ثانياً : مرحلة الرواة « التناثيم » :

كان تدوين النساخ للنصوص المقدسة بمثابة تنبيه الكهنة اليهود وحكمائهم إلى ما تحتويه تلك النصوص من شرائع وقوانين وغيرها من الأمور التي ترتبط بحياة اليهود . وأن ما بين نصوص العهد القديم من فقرات إضافية أو حواشي وتعليقات تفسر وتشرح ما قد يكون عامضاً لا يفي بتوضيح تلك النصوص ، فبدأت مع نهاية مرحلة النساخ مرحلة أخرى من مراحل التفسير الديني القديمة والتي اصطلح على تسميتهم التناثيم أي الرواة . وكلمة تناثيم لفظة في صورة الجمع مفردتها تنأ أو تنائي وهي كلمة « آرامية تعني : متعلم ، مقيد » ^(١) وتطلق على أي من حكماء إسرائيل في زمن الهيكل الثاني وبعده من شمعون الصديق آخر عصر النساخ (في نهاية القرن الثالث ق . م وحتى تلاميذ رابي يهودا هناسي في بداية القرن الثالث الميلادي . وقد أنتج جيل التناثيم التوراة الشفوية (المشنا ، التوسفتا ، البريتا ، مدراش هلخا) ^(٢) . وقد مر التفسير في عصر الرواة بمرحلتين اصطلح الفكر الديني على تسمية الفترة الأولى ، أو المرحلة الأولى بالأزواج . ويمكن أن نطلق عليهم « المؤسسون » وهاتان المرحلتان هما :

أولاً : المؤسسون :

وهم أولئك الفقهاء الذين أعقبوا عصر النساخ « السوفريم » وبدأوا طوراً جديداً من أطوار التفسير ، وبدأوا في تأسيس وتكوين ما سمي بعد ذلك بالتوراة الشفوية . والفترة التي استغرقها هؤلاء الفقهاء تبدأ من شمعون الصديق وهو الذي يعد آخر النساخ وأول ^(٣) الرواة وينتهون

(١) من الفعل شانه بمعنى أعاد - كرر - تعلم (صم^١ ٢٦ : ٨ ، تك ٤١ : ٣٢) .

(٢) ابن شوشان : قاموس حديث . ج ٣ ، ص ١٧١٥

(٣) اوتسر إسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٧٦ .

بهيل وشماي ، وتسمى حقبة الأزواج ، وذلك حيث كان الفقهاء في ذلك الوقت يتعاقبون اثنين اثنين ، وإن كان هناك فرق بينهما في المهمة التي كانا يقومان بها سواء في التفسير أو في قيادة الأمور الدينية والكهنوتية والقضائية لليهود في عصرهم « فقد كان أفضل الاثنين يسمى رئيساً أما الثاني فقد كان يلقب برئيس محكمة ، أو قاضي قضاة »^(١). وهؤلاء المؤسسون هم :

(١) يوساي بن يوعزر ، ويوساي بن يوحنا :

وقد عاشا في فترة حروب المكابيين الأولى . حوالي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد وعلى الرغم من أنهما يُكوّنان الزوج الأول إلا أنهما لم يكونا دائماً متفقين في جميع الأمور التفسيرية خاصة ما يتعلق منها بالشرائع والقوانين فقد اختلفا في مسألة القربان في يوم طوف .

(٢) يوشع بن فرحيا ، ونيتاي الأربلي :

وقد عاصر هذا الفقيهان الأمير المكابي يوحنا هيرقانوس في عصر الحشمونيين حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وكون يوشع مع نيتاي الأربلي « الزوج الثاني » من مؤسسي رواية الشنا ، وكان يوشع فريسيا : « فعندما اضطهد يوحنا هيرقانوس - الملقب يوحنا يونائي - الفريسيين هرب رابي يوشع بن فرحيا إلى الإسكندرية »^(٢). وقد عمل رابي يوشع

(١) Halpern, Joseph: History of our People in Rabbinic Times, p. 53.
Shapiro, Vollentine and Co. London, 1939.

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ، ص ٨٩
وانظر أيضاً :

History of our People in Rabbinic Times . P. 34 - 35.

قبل هربه رئيساً للسندريين ، ويقال إنه عاد مرة أخرى من الإسكندرية وذلك بعد أن تبدلت الأحوال السياسية وكان ذلك قبل خراب الهيكل .

(٣) يهودا بن طاباي ، وشمعون بن شطح :

كان شمعون بن شطح هو الذى يشغل منصب رئيس السندريين فى هذه الفترة وذلك أثناء تولى الإسكندر ينائى وزوجته الملكة سالوى ^(١) الحكم وكان استمرار اضطهاد الفريسيين ما زال قائماً وحدثت مذبحة راح ضحيتها عدد كبير من فقهاء الفريسيين ، وكان شمعون بن شطح فريسياً إلا أنه « لم يقتل ضمن الذين قتلهم الملك من الفريسيين » ^(٢) . لأنه كان أخاً للملكة سالوى ، ولذلك فعندما تولت الحكم انقلب على الصدوقيين ، ودخل معهم فى مناقشات دينية حول الملائكة لم يتمكنوا من العثور على إجابة لها من التوراة . واختلف بن شطح مع معاصره ورفيقه يهودا بن طاباي الذى يكون معه « الزوج الثالث » وذلك حول مسألة تقديم القربان فى عيد يوم طوف حيث لم يؤيد ابن طاباي تقديم القربان بعكس ابن شطح الذى يؤيد ذلك .

(٤) شمعياء وابطايون :

وهما اثنان من مؤسسى عصر الرواة ، شغلا رئاسة السندريين فى فترة الهيكل الثانى حيث عاشا فى عصر « هيرقائوس الثانى » فى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . ويعتبران من كبار مفسرى التوراة . ويقال أنهما كانا من نسل متهود ولكنهما لم يكونا كذلك ، فقد كان القانون السائد فى تلك الفترة يحرم دخول المتهودين للسندريين . وقد درسنا التوراة

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى . ص ٩١

(٢) لوتس يسرائيل ، ج ١٠ ،

والقانون عن شمعون بن شطح ويهودا بن طاباي ، « إلا أنهما لم يتدخلتا
في أمور الدولة مثلهما »^(١) . ومع ذلك فإن آثارهما التشريعية والقانونية
(هلاخا) قليلة .

(٥) هليل وشماي :

يعتبر كل من هليل وشماي الثنائي الأخير في المؤسسين وأهمهم في
نفس الوقت نظراً لما تركا من أثر كبير في التفسير الديني . عاشا في عصر
« هيرودس » أمير اليهود الذي ولد المسيح في زمانه ، كما أن هليل يعد
أول من وضع تقسيم المشنا إلى أقسامها الستة المعروفة ، ولد هليل في بابل
وعاش فيها ولذا فقد كان يلقب أحياناً بهليل البابلي « وعندما بلغ الأربعين
من عمره هاجر من بابل إلى فلسطين طلباً للعلم حيث تعلم على يد شمعي
وابطالايون اللذين كانا يعتبران من كبار المفسرين »^(٢) . وكان شماي يرافق
هليل في هذه المراحل ، وكونا مدرستين للتفسير عرفتا في تاريخ الفكر
الديني اليهودي باسم مدرسة هليل ومدرسة شماي أو بيت هليل وبيت
شماي « وهما مدرستان للتفسير عاشتا في أواخر القرن الأول قبل الميلاد ،
وبداية القرن الأول الميلادي »^(٣) .

وعلى الرغم من أن كلا من هليل وشماي يكونان منهجاً علمياً واحداً
في تاريخ التفسير الديني ولم يكن هناك تعارض أو شقاق في الرأي بينهما ،
يبلغ حد الاختلاف في المنهج وساد الاتفاق معظم مناقشاتهما حتى قيل عنهما
« أن أقوال هليل وشماي ورفاقهما ومن تتلمذوا عليهما - وهم الذين تتكون
منهم مدرسة هليل وشماي - لم تكن أقوالهم مختلفة في مادة الهلاخا الواردة

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ١٠ ، ص ١٨٦

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ، ص ١٥٣

(٣) Encyclopedia Judaica: p. 737. Copyright 1971. .

في المشنا «^(١). ورغم هذا الاتفاق إلا أننا نلاحظ من سيرتهما اختلافاً في طريقة العرض والتعليم والتقنين « فبيت شامى اختار التدقيق . وبيت هلايل اختار الرؤية المتسامحة . . وتبنى وجهة النظر المخففة فقد كان مهذباً وبشوشاً بينما شامى كان عابساً ومتشديداً «^(٢). ويرجع المؤرخون ذلك إلى جذور اجتماعية واقتصادية فيقولون إن شامى كان ينتمى إلى طبقة اجتماعية مرموقة بينما هلايل وتلاميذه يعدون من الطبقات الدنيا . ومع ذلك فقد تركت هذه المدرسة بصماتها العلمية على التفاسير الدينية حتى الآن وقد أثر هلايل على وجه الخصوص في الفكر الدينى بما أوجده في التفسير . وقواعده التفسيرية السبعة ما زالت معمولاً بها حتى الآن ويتبعها كل من يتعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير .

وبانتهاء هذه المدرسة ينتهى الجيل الأخير من المؤسسين . ويبدأ بعد ذلك جيل البناء بطبقاته الست .

البناء :

ويعرف هؤلاء البناء في تاريخ التفسير الدينى بصفة خاصة ، والفكر الدينى بصفة عامة بالرواة المتأخرين وذلك لأنهم أعقبوا عصر الأزواج « المؤسسين » والذين كان آخرهم بيت هلايل وبيت شامى . كما أنه بانتهاء البناء ينتهى عصر الرواة .

مر جيل البناء بطبقات ست تعاقبت وراء بعضها تاريخياً : ويتلقى علماء كل طبقة العلم عن الطبقة السابقة لها أو ربما طبقة أخرى سابقة عليها . وفيما يتعلق بهذا التقسيم فهو يعتبر التقسيم الشائع تاريخياً وفكرياً

(١) زئب يعبس : تاريخ إسرائيل ، ج ٦ ، ص ٢١٧ .

Encyclopedia Judaica, p. 739 - 40.

(٢)

« وإن كان بعض المؤرخين يعتبرونهم خمس طبقات فقط حيث لا يضمون إليهم الطبقة السادسة »^(١). على اعتبار أنهم أقرب إلى عصر الشراح « الأموراثيم » منهم إلى عصر الرواة فكريباً على الأقل. كما أن هناك رأى آخر يقول أن عدد طبقات البناء من الرواة أربع طبقات فقط وذلك بضم الطبقة الثانية إلى الطبقة الأولى وجعلهما طبقة واحدة ، مع استبعاد الطبقة السادسة منهم^(٢).

ويبدو أن هذين الرأيين - سواء القائل بأن عدد الطبقات خمس طبقات أو القائل بأن عددها أربع فقط - هما الأقرب إلى الصواب إذا اعتبرنا أن الطبقة الأولى والتي تضم تلاميذ كل من هليل وشماي مكملية لتلك المدرسة أو أنها طبقة جاءت في فترة انتقال مرحلي من جيل المؤسسين إلى جيل البناء . ونفس الشيء ينسحب على الطبقة السادسة والأخيرة من الرواة فهي الأخرى مرحلة انتقالية من مدارس دينية معينة ومدارس أخرى تختلف عنها في المنهج والأسلوب بل في اللغة المستخدمة في الشرح والتفسير أيضاً وهم الشراح .

وعلى أى حال سواء كانت تلك الطبقات خمس أو ست وأيا كان عددها فالملاحظ كثرة الأسماء الواردة فيها من الرواة ، حتى أن بعض من تعرضوا لتاريخ هذه الفترة اختلفوا في تحديد عدد هذه الأسماء فمنهم من ذكر أن عددهم يزيد عن المائة والخمسين راوياً ، ومنهم من يصل بهم إلى ما يقرب من الثلاثمائة راو وذلك بعد أن يضم إليهم جميع الأسماء التي روت النصوص التفسيرية التي لم توضع في نص المشنا ولا تعتبر منها . رغم أن

(١) اوتسر يسرايل ، ج ١٠ ، ص ٢٧٨

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٨

بعض فقهاء الرواة شاركوا في كتابتها ويرجع إليها علماء الفقه والشرعية اليهودية ولا يغفلونها وسيأتي الحديث عنها .

ويبدأ تاريخ هؤلاء البناة من القرن الأول الميلادي حتى بداية القرن الثالث . وفيما يلي عرض سريع لتسلسلهم التاريخي مع ذكر بعض الفقهاء منهم .

الطبقة الأولى (١٠ - ٨٠ م) :

ويبدأ ذكر هذه الطبقة قبل خراب الهيكل الثاني بستين عاماً مع استمرارها بعد الخراب لمدة عشر سنوات أخرى . وهي الطبقة التي يمكن تجاوزاً اعتبارها حلقة وصل أو فترة انتقال بين جيل المؤسسين وطبقات البناة الذين جاءوا بعدهم ، وتحتوي هذه الطبقة على عدد (١) كبير من تلاميذ بيت هليل وبيت شهاى كان أشهرهم يوحنا بن زكاى .

يوحنا بن زكاى :

يعتبر يوحنا بن زكاى واحداً من أشهر أحياء الطبقة الأولى من الرواة ومؤسس الأكاديمية الدينية في يبنه ، كان من أنشط التلاميذ في مدرسة هليل وشهاى الذين بلغوا ثمانين تلميذاً عند هليل فقط ، وأحبه هليل وكان يقول عنه إنه أباً للحكمة وأباً للأجيال . وكانت للسنيين الطويالة التي عاشها فضل كبير في صقل عقله وتفكيره الأمر الذى أثر في أحكامه (١) نظراً لكثرة الأسماء التي تضمنتها كل طبقة من تلك الطبقات أثرت أن يكون التعريف بتلك الطبقات كما يلي :

أ - الاختصار على التعريف بشخصية واحدة من كل طبقة .

ب - ذكر بعض أسماء من مشاهير فقهاء كل طبقة بحيث يسهل الرجوع إليها في مصادر أخرى كما يلاحظ أن :

التقسيم المتبع للطبقات هنا يسير على نفس التقسيم الشائع والمذكور في أوتيريسنر التليل

ج ١٠ ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، وكذا في الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٢ - ٩٤ .

وإجاباته « فقد كانت عنايته واهتمامه موجهين إلى المادة التشريعية والقانونية فهو لم يعلم الشريعة والقانون فقط ، بل فسر كل ما جاء في العهد القديم »^(١) وتذكر الروايات عنه أنه عاش مائة وعشرين عاماً كما عاش هليليل وموسى عليه السلام . أربعين عاماً قضاها في التجارة ، وأربعين أخرى تعلم فيها وأربعين عاماً علم فيها ،^(٢) ورأس السنهدين في الفترة الأخيرة مبن حياته وتحمل قسوة السنين السابقة لدمار الهيكل بأحداثها السياسية والاجتماعية المضطربة ولا شك أن ما شاهده وعاشه من نزاع بين اليهود والرومان ، وما حدث نتيجة ذلك النزاع جعله يميل بلا شك إلى العيش في سلام ، ولذلك تعتبره دائرة المعارف اليهودية « اوتسر يسرائيل » من أصحاب الدعوة إلى السلام في القدس : وأنه نصح كثيراً بعدم الدخول في منازعات مع الرومان .

وفما يتعلق بأعماله فقد فسر التوراة واعتنى بصفة خاصة بالمواد التشريعية فيها ، كما استحدث أموراً جديدة سواء في التقليد الديني اليهودي أو في المسائل الشرعية « فحتى أيامه كانوا يدقون بالمطارق إيذاناً بحلول الأعياد والمواقيت ولكنه أبطل ذلك التقليد . . . كما أنه دخل في مجادلات مع الصدوقيين الذين قالوا بميراث البنات مع الابن وانتصر عليهم واعتبر هذا اليوم مناسبة طيبة »^(٣) يذكرها اليهود . ولم يكن يكل من العمل في الشرح والتفسير فقد كان يجلس في ظل الهيكل طول اليوم ويفسر ويشرح ويعلم تلاميذه ويرد على أسئلة السائلين ، شأنه في ذلك شأن

(١) Greatz, H. History of the Jews From the Earliest Times to the Present day. V. II. p. 331. Translated by Bella Ioury. David Hunt. 1927.

(٢) 100 y, اوتسر يسرائيل. ج. ٥. ص. ١٠٠.

(٣) نفس المصدر ص ١٠١.

أستاذه هليليل الذى سار على نهجه ، كما كان يفعل الكثيرون من رفاقه^(١) الذين تربوا فكرياً وعقلياً ودينياً فى تلك المدرسة .

الطبقة الثانية (١٠ - ١٢٠) م :

وتبدأ هذه الطبقة بعد خراب الهيكل الثانى على يد تيتوس الرومانى بعشر سنوات أى من عام ٨٠ إلى ١٢٠ م . وتنضم أيضاً مجموعة كبيرة من حكماء إسرائيل الذين قاموا بمجهودات كبيرة فى شرح وتفسير النص ، ومن أشهر علماء هذه الطبقة :

ربان جمالثيل الثانى :

ويدعى أيضاً ربان جمالثيل من يبنه ، ولم يكن مجرد مفسر عادى من مفسرى طبقة البناة ، وإنما كان رجل يجمع بين الحياة الروحية والعلمانية فى نفس الوقت ، فقد كان رجل سياسة ودهاء إلى جانب كونه رجل شريعة ودين . أراد بسياسته وحبه لبني جنسه أن يجنبهم ويلات الاحتكاك بالحكام الرومان وكثيراً ما توسط للوفاق بينهما حتى لا تشتد الأزمات لعلمه بأن قومه فى موقف ضعيف رغم أن حياته نفسها قد انتهت على يد هؤلاء الرومان .

وربان جمالثيل هو ابن رابى شمعون الذى يعتبره الفكر الدينى اليهودى أحد الشهداء العشرة الذين أعلمهم الرومان .

(١) من أهم فقهاء الطبقة الأولى :

- ١ - عقيبا بن مهلتيل .
 - ٢ - الربى جمالثيل الكبير .
 - ٣ - الربى حنانيا كبير الكهنة .
 - ٤ - الربى شمعون بن جمالثيل .
- بالإضافة إلى عدد آخر من هؤلاء الفقهاء الواردين فى قائمة الرواة .
(اوتسر إسرائيل ، تحت مادة تنائم بالجزء العاشر) .

ولقد كان نصيبه القتل هو الآخر وذلك « لأنه لم يتقدم بشهادته أمام تيتوس ضد رابي يوحنان بن زكاي »^(١). ولقد نشأ ربان جمائيل نشأة أكثر استقراراً ورفاهية فقد كان غنياً ومن ذوى الثروات الطائلة في قومه ، يعيش في بيته معيشة الأمراء والوزراء ، ومع ذلك لم يكن يتكبر على قومه ، بل كان بيته ملاذاً لكل محتاج ، ولم يكن يتورع أن يقوم بنفسه بتقديم الخدمات لضيوفه راضياً مسروراً بهذا العمل ، ولا يكاد يسمع بضائقة أملت بإنسان حتى يسرع لتقديم العون له .

كانت حالة اليهود في عصره بالغة القسوة ، فقد استتب الأمر للحكام الرومان بعد خراب الهيكل الثاني ولم يكونوا يتورعون عن إنزال أقسى العقوبات على من يخالفهم ، الأمر الذى كان يثير ثائرة اليهود باستمرار ويؤجج العداوة في قلوبهم تجاه هؤلاء الحكام الأجانب . ولهذا فقد كانت مهمة ربان جمائيل صعبة وقاسية ، فقد أراد أن يجنب اليهود قسوة هؤلاء الحكام ، فأخذ يقوم بدور حمامة السلام يهدئ من روع شعبه من ناحية حتى يمنعهم من الثورة عليهم ، ومن ناحية أخرى كان كثيراً ما يذكر شعبه بالخير عند الحكام ليزيل من نفوسهم الريبة والشك فيهم .

وإلى جانب تلك المهمة السياسية التى كان يقوم بها أخذ - بصفته رئيساً للسندريين ورجلاً من رجال الدين المرموقين - يحاول أن « يزيل تلك الخلافات التى بدأت تستفحل بين الحاخامين فى أمور الشريعة منذ أيام تلاميذ هليليل وشماي »^(٢). فقد كان الخلاف بين الفرق اليهودية فى تلك الفترة شديداً ، وازدادت حدته لدرجة أن أخذت بعض الفرق ترمى

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ، ص ٢٩٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٩

الأخرى بالكفر وتتهمها بالخروج على الشريعة الموسوية ، بل وصل الأمر إلى إنكار بعضهم نسب وانتماء السامريين إلى بنى إسرائيل وأنهم لا تربطهم بجمهور اليهود أية رابطة . « وكان الصدوقيين والبيتوسيم^(١) يعتبرون حتى عصر ربان جمالثيل من عداد الكسفرة عبدة الأوثان »^(٢) . فلما كان عصر جمالثيل وحرصاً منه على توحيد صفوف اليهود في مواجهة الخطر الروماني من ناحية ، وعدم زيادة هوة الخلاف حول الشريعة من ناحية أخرى ، أخذ يتعاطف مع هؤلاء وارتفع بهم إلى مرتبة الإسرائيليين في جميع ما يتعلق بهم وذلك على الرغم من مجاهرة هذه الفرقة بمعتقدات كانت تخالف ما كان عليه جمهور المفسرين في ذلك الوقت الأمر الذي كان يسبب له شخصياً متاعب كثيرة من جانب اليهود وخاصة رجال الدين بسبب وقوفه إلى جانب تلك الفرقة المارقة .

جمالثيل وتفسيره للشريعة :

لم يكن ربان جمالثيل من المتزمطين المتشددين في أمور الدين ، فرغم حرصه الشديد كمعلم يلتزم بنصوص العهد القديم ، إلا أنه مع ذلك كان يميل إلى التساهل لا التعقيد في القوانين التي تتضمنها التوراة . وكان يضع أمامه ظروف الزمان والمكان ويحاول أن يوفق بين القوانين والشرائع وبين تلك الظروف القياسية التي يعيشها اليهود ، وبدأ يدخل بعض الإصلاحات التي يراها لازمة في ذلك الوقت . ومن بين ما أدخله وفسره في الشريعة ما يلي :

(١) البيتوسيم : ربما كانت هذه الفرقة نسبة إلى بيتوس تلميذ « انتيجنوس السوخي » والذي كان له تلميذان أحدهما صدوق الذي تنسب إليه فرقة الصدوقيين والآخر بيتوس . ولما كان قد ورد ذكر البيتوسيين في بعض النصوص القديمة أيضاً فقد جرى اليهود على اعتبار أن الصدوقيين والبيتوسيين فرقة واحدة لهما اسمان مختلفان ، وإن كان بعضهم قد تلمس فرقاً جملة يعتقد وسط هذا الغموض أنهما فرقتان مختلفتان .

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ، ص ٣٠٠

أولاً : ينسب إليه جزء كبير من هجادا عيد الفصح الذى عدّله بدلاً من قربان الفصح الذى ألغى بعد خراب الهيكل .

ثانياً : فى تلك الأوقات القاسية التى يمر بها الشعب اليهودى أحدث تعديلات تتطلبها الظروف القائمة ، فحسب تشريع قديم كان حرث الأرض ممنوعاً حوالى نصف عام قبل سنة الشميطة^(١) . إلا أنه نظراً لضيق الوقت كان من الصعب على الشعب أن يقيم هذا التشريع فلما جاء ربان جمالمثيل ومدرسته أبطلوا هذا التشريع .

ثالثاً : فيما يتعلق بدفن الميت أحدث تعديلاً كان لا بد منه . فى البداية كانت جنازة الميت أشد قسوة على ذويه من موته حتى أن أقرباءه كانوا يدفنونه ثم يتركونه (يهربون) إلى أن جاء رابى جمالمثيل ونهج منهجاً بنفسه حيث خرج بأكفان الكتان ونهج الشعب نفس منهجه . وقد اتبع اليهود وصيته بضرورة أن يكون كفن الميت بسيطاً ومصنوعاً من الكتان وأن يكون النعش من الخشب العادى الخالى من النقوش والزخارف .

رابعاً : وكانت الشريعة اليهودية تبسح نهب الأجنبي إلى أن جاء عصر ربان جمالمثيل فأحدث تغييراً فى هذا التشريع حيث منع سلب الأجنبي^(٢) . ويبدو أن هذا التعديل الذى أدخله ربان جمالمثيل كان لمناسبة الظروف القائمة خشية الاحتكاك بجنود الإمبراطورية الرومانية وخوفاً من حدوث نتائج سيئة إذا اصطدم اليهود بهم وسلبوهم .

(١) الشميطة : أى الإبراء أو التنازل أو التخلّى عما للدائن من ديون وفوائد فى السنة السابعة ومن قانون الشميطة أيضاً أن توقف زراعة الأرض فى السنة السابعة . والسنة السابعة هنا أو سنة الإبراء الأولى تبدأ من سنة ٢١ من دخول اليهود إسرائيل فى عهد يوشع والسنة الثانية تكون سنة ٢٨ والسنة الثالثة تكون سنة ٣٥ . (الربا عند اليهود ص ٨٩ - ١٠١) .

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ، ص ٣٠٠

خامساً : كان الخلاف بين الفرق اليهودية قد وصل إلى ذروته ، وكان لابد من وضع حد لهذه الخلافات فقد كان اليهود يعتبرون السامريين خارجين على الشريعة والدين ، حتى أنهم كانوا يبطلون طلاق المرأة التي يكون شهادتها من السامريين إلا أن رابي جمالثيل أبطل ذلك وأعلن أن السامريين كالإسرائيليين تماماً وهم من المتمسكين بجميع الوصايا وقد خالفه في ذلك جمهور المفسرين^(١).

كل هذا جعل كثيراً من الحاخاميين يحاولون بعد موته الرجوع عن تفسيراته وخاصة تلك التي لم تكن توافق قراراتهم ، وقد حاول رابي يهوشع أن يلغى ما سنّه من قوانين إلا أن رابي يوحنان بن نوري تصدى له في هذا الشأن ، وقال بأن تلك التشريعات قد وضعت في حياته وإن نسمح بإلغائها^(٢).

وهكذا يعد ربان جمالثيل ثورة في عالم التفسير اليهودي ، وتطور الفكر الديني فقد اتخذ جانب الاعتدال وبعد عن العنصرية الضيقة . وحاول أن يسوى بين جميع الطوائف اليهودية على الرغم من أنه واجه مواقف عدائية من جانب حاخامى اليهود وربما يوضح ذلك ندرة التلاميذ في مدرسته .

* * *

(١) نفس المصدر. (٢) نفس المصدر.

الطبقة الثالثة (١٢٠ - ١٣٩ م) :

ومن أشهر فقهاء هذه الطبقة :

رابي عقيبا :

واحد من مفسري جيل بناء المشنا ، ومن أشهر مفسري اليهود في عصره وربما زاد من شهرته موقفه المؤيد لثورة بروكوخيا واشتراكه فيها اشتراكاً فعلياً عن يقين أدى به إلى الاعتراف بقائد هذه الثورة أنه المسيح رغم ما كان يرى من معارضة جمهور الفقهاء لهذا الاعتراف .

ويعتبر عقيبا مثالا صادقا لكل من يمتلئ قلبه بحب الدين والإيمان به . بدأ حياته راعياً للغنم عند أحد أثرياء القدس ، وربطت بينه وبين ابنته أواصر المحبة والاحترام ، وكانت هذه الفتاة التي أصبحت زوجته رغم معارضة والدها سبباً في كل ما وصل إليه عقيبا من علم ومكانة حتى أصبح واحداً من أشهر رجال الدين والشريعة في قومه . فقد دفعته ابنة هذا الثرى إلى دراسة التوراة بعد أن تزوجت به وبعد أن قاطعها والدها لهذا الزواج من ذلك الفتى الذى كان يعتبره راعياً جاهلاً . والتحق بمدرسة رابي اليعازر . وأصبح من أبرز تلاميذ رابي يوشع أيضاً . وبفضل مثابرته وحبه لشريعته أصبح هذا الراعى الجاهل دارساً مشهوراً بين قومه ، وطافت شهرته كل مدينة وقرية في فلسطين .

لم يكن رابي عقيبا - كما نقص الروايات التي وصلت عنه - مجرد دارس نمطى لشريعة موسى بل كان مدققاً فاحصاً لكل ما جاء فيها « فكل كلمة وكل حرف في العهد القديم كان يوحى إليه بمعنى معيناً ، وقد استخدم في شرحه وتفسيره قواعد التفسير التي وضعها هليليل وطورها ، وبحث حتى في أبسط الكلمات وأقلها أهمية في الأسفار الخمسة »^(١) . وقد

امتلاً كتاب فصول الآباء « فرقى أبوت » بأقواله ، واستمر يتعلم ويعلم ويضع الحكمة والفلسفة والنصيحة في إسرائيل ولم يكن يكل من التنقيب عن كل جديد . يجمع حوله التلاميذ يشرح ويفسر لهم شريعتهم ويضع القوانين والتشريعات . ويمتلئ التلمود بكثير من قوانينه التي استنبطها من دراسته وتفسيره للنصوص المقدسة حتى أنهم يضربون به المثل في كثرة هذه القوانين التي وضعها « فيقول أحد أحبارهم متندراً في هذا الشأن أن موسى دخل متخفياً إلى الحجرة التي يلقي فيها راي عقيبا درسه ، وجلس في الصف الأخير ودهش من كثرة القوانين التي استنبطها المعلم الكبير من الشريعة الموسوية والتي لم يكن يحلم بها قط »^(١).

وكان راي عقيبا يعرف اللغات الأجنبية وخاصة اليونانية ، ولهذا ينسب إليه أيضاً أنه أشرف على الترجمة اليونانية للتوراة وأن « اكويلا المتهود وأحد تلاميذه قد ترجم التوراة إلى اليونانية ترجمة أكثر دقة من الترجمة السبعينية ، وينسب البعض لأكويلا نفسه الترجمة الآرامية للأسفار الخمسة المعروفة بترجوم أونقلوس »^(٢). ويقول ابن كمونة عنه « أنه كان من كبار علماء الروحانيات في عصره وقد قيل عنه أربعة دخلوا الجنة جاء أحدهم بسلام وخرج بسلام ويعني به راي عقيبا »^(٣).

عقيبا وثورة بروكوبيا :

لم يكن راي عقيبا يقف من الأحداث القائمة في عصره موقفاً سلبياً ، بل كان يشارك فيها مشاركة عملية . ولم يكن يقتنع بدور كرجل دين

(١) ديورانت . ول : قصة الحضارة ج ١٤ ص ٣٨ - ٣٩

(٢) History of our people p. 100.

(٣) Leon Nemoy IVN Kammunah's Treatise on Differences Between the Rabbanites and the Karaites, American Academy for Jewish Research proceedings Vol. XXXVI. p. 17. New York.

وتشريع بل دخل ميدان السياسة أيضاً عندما ساند بركوخبا في ثورته ضد الإمبراطور الروماني هادريان ، والتي سببها طبقاً للروايات اليهودية رغبة هادريان في إقامة معبد جديد يقيمه على الطريقة الرومانية ولما أحسن اليهود الخطر في ذلك اشتعلت الثورة وهب الجميع لمقاومة هذا التدخل في شريعتهم ومقدساتهم وظهرت فيهم روح الثورة والتمرد التي عرفت عنهم منذ ثورة المكابيين ، وكان لرأى عقيبا دوره الفعال في إشعال هذه الثورة والاشتراك فيها حتى نجحت ولو لفترة من الزمن ، كما أنه اعترف بقائدها أنه المسيح المخلص . وكان من نتيجة ذلك أن قتله الرومان بعد أن عذبوه وكانت وفاته عام ١٣٥ م .

الطبقة الرابعة (١٣٩ - ١٦٥) :

وتتماز هذه الطبقة أن معظم مفسريها وعلماءها من تلاميذ رأى عقيبا الذين تتلمذوا على يديه واشربوا روح الثورة والتمرد ومن أشهرهم :

رأى مثير :

أحد تلاميذ رأى عقيبا المشهود لهم بالتقوى والورع ، وتذكر دائرة المعارف اليهودية أنه لا يعرف نسبه على وجه اليقين ولا أين ولد ومن هو والده ، ويقال أن اسمه الحقيقي ميبسا^(١) ، أما التلمود فيذكر أن سبب تسميته بهذا الاسم « لأنه كان ينير أعين الحكماء في الهلانا »^(٢) . إلا أن بعض الباحثين قد ذكروا أسماء أخرى كثيرة باسم ميبسا ولم يذكروا سوى اسم واحد فقط بإسم مثير وهذا يدل على أن حقيقة اسمه فعلا مثير لكثرة ما ذكروا من أبحاثه ومقالاته^(٣) .

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ، ص ٧٢

(٢) عيروين / ١٣ نقلا عن المصدر السابق ص ٧٢

(٣) يوسف ساق : حكماء التلمود . ص ١١٢ - ١١٤ ، القدس ١٩٥٢

وقد درس رابي مثير على أيدي كبار الأخبار والمعلمين في زمنه . فقد تعلم في مدرسة رابي اسماعيل ومدرسة رابي عقيبا ، وتوطدت العلاقات بينه وبين زملائه من تلاميذ رابي عقيبا ، وواجهوا الأزمات القائمة سوياً ، وعقب موت أدريانوس وعندما هدأت الأحوال السياسية ، وتخاصمت إسرائيل من أزماتها ، تجمع كثير من تلاميذ رابي عقيبا حيث رحلوا إلى أوشا وهناك بدأوا في تعليم الشريعة اليهودية ، وأعادوا التقاليد اليهودية إلى سابق عهدها ، حيث أعيدت المحكمة العليا « وعين رابي شمعون بن جمالثيل رئيساً ، ورابي ناثان قاضياً للقضاة ، أما رابي مثير عين حاخاماً »^(١) . إلا أنه لخلافات نشبت بينهم رحل مثير إلى طبرية بعد أن انفصل عنهم ، وأخذ يعلم في طبرية ، والتقى هناك بمجموعة من أساتذته وعملوا سوياً ، ثم بعد ذلك أخذ ينتقل من مكان إلى آخر فذهب إلى الجليل وغيرها حيث التقى هناك بأحد الأشخاص يدعى « ابنيموس »^(٢) . يبدو أنه كان يعمل في صناعة النسيج لذلك كان يطلق عليه « ابنيموس النساج » وكان مثقفاً فيلسوفاً وتوطدت بينهما أواصر المحبة والإخلاص .

وفي عصر رابي مثير نظمت الهللاخا والأجادا على يديه ، ولكنه كان يهتم كثيراً بالهللاخا ويردد باستمرار « أن الهللاخا هي أساس التوراة الشفوية »^(٣) . وكان لرابي مثير دور كبير في إدخال بعض التعديلات فيما كان متبعاً من نظم تشريعية وعرف يتعارفون عليه فيما بينهم وخاصة فيما يتعلق بالنظم والقوانين التشريعية كما تلقاها من معلمه رابي عقيبا .

ويقال أيضاً أن التنظيم النهائي للمشنا والذي قيده رابي يهودا هناسي قد تم وأنجز على نفس الأسس والمناهج التي نظمها ورتبها رابي مثير ،

(١) اوتسر إسرائيل، ج ٦، ص ٧٢ (٢) نفس المصدر والصفحة. (٣) نفس المصدر والصفحة.

مقتفياً في ذلك أثر أسلافه من السابقين الذين كان يحترمهم ويعتز بهم كثيراً حتى أنه كان دائماً يردد : « إن أى تنائى لا يسير سيرة بنى جاد ، وبنى راعوبين فليس تنائياً .

ومن السمات العامة التي عرفت في أسلوب الحبر مثير عند معالجته للنصوص الدينية أنه لم يكن يفرق بين جزئيات الشريعة فحسب رأيه أن الشريعة كلها جزء لا يتجزأ ، فلا يجوز الأخذ بأمر ما منها وترك أمور أخرى ، وهو يقول في هذا الشأن : « إن المرتاب في أمر واحد كالمرتاب في التوراة بأجمعها »^(١). ويروى « أن زوجته هي ابنة رابي حنانيا بن تراديون أحد العشرة الشهداء وكانت هي المرأة الوحيدة التي ذكرت في التلمود فيما يتعلق بالهلاخا »^(٢).

الطبقة الخامسة (١٦٥ - ٢٠٠ م) :

وأهمية هذه الطبقة ترجع إلى أن كثيراً من مؤرخي الفكر الديني بصفة خاصة يعتبرون أنها خاتمة طبقات المفسرين من جيل الرواة التناثيم حيث نُظمت المشنا وتم تقسيمها ثم دونت ، فكملت بذلك التوراة الشفوية كما اعتبر هؤلاء أن الطبقة التالية تتميز بأنها تجمع بين عصرين وجيلين من المفسرين جيل الرواة ، وجيل الشراح ومن أشهر مفسري الطبقة الخامسة :

يهودا هناسي :

وهو ابن رابي شمعون بن جمالئيل الثاني ، ويعرف دائماً بإلقبه المشهور « يهودا هناسي » . أو رابي فقط . أشهر فقهاء الطبقة الخامسة من المفسرين

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ، ص ٧٢

(٢) History of our people in Rabbinic Times p. 114.

اجتهوداته الكبيرة في ترتيب وتنظيم المشنا ، ولما أثر عنه من أبحاث وآراء ومجادلات في الهللاخا ذكرت في أكثر من قسم من أقسام المشنا ^(١) . ولد يهودا هنامي عام ١٣٥ ومات عام ٢٢٠ م ^(٢) . ولنسبه الكريم الذي يرجعونه إلى الملك داود عين عام ١٦٥ م رئيساً للسندريين في عهد «ماركوس أورليوس» بعد أن تتلمذ على مجموعة من كبار أساتذة المدارس الدينية في عصره حيث «تعلم من رابي اليعازر بن شعوع كما جاء في (غيروبين/٥٣ ، وييموت/٨٤) ومن رابي يعقوب بن حنينا وكذلك من رابي مائير ^(٣) . إلا أن أستاذه الذي أثر فيه وكان يذكره دائماً هو رابي يهودا بن قورشاني ^(٤) . وكان دائماً يردد بأنه تعلم كثيراً من أساتذته إلا أنه تعلم من زملائه وأصدقائه أكثر ، وتعلم من تلاميذه أكثر من السابقين . وفي هذا دليل على أنه كان معلماً ناجحاً وباحثاً موفقاً .

ولم يكن رابي يهودا بعيداً عن الأحداث السياسية في عصره ، بل عاش فيها وأحس مع شعبه بوطأتها وحاول مراراً أن يكون همزة وصل مخففة بين قومه وبين الحكام حتى لا تفلت زمام الأمور بين الاثنين وتزداد المشاكل وساعده على ذلك ثقة الحكام فيه وليؤكد لهم ذلك حاول أن يؤجل الاحتفال بغيد البوريم الذي انتصر فيه اليهود على عدوهم هامان ، وكذلك تأجيل مناحة اليهود على خراب هيكلهم على يد الرومان وبدلاً بنفسه باتخاذ بعض الإجراءات التي تثبت لهم أن ليس في قلوب اليهود

(١) حكماء التلمود ، ص ٧٢ - ٧٣ (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ، ص ٦١

ويذكر مؤلف كتاب *History of our people in Rabbinic Times*.

في كتابه ص ١٢٣ أنه ولد عام ١٣٨ وتوفي عام ٢١٩ . والأرجح أنه عام ١٣٥ لإجماع أكثر المصادر على أنه ولد في نفس العام الذي قتل فيه رابي عقيبا .

(٣) المصدر السابق ص ٦٢ . . . (٤) نفس المصدر ص ٦٢

أى ضغينة أو حقد على الرومان . ومما لا شك فيه أنه بذلك قد جنب قومه
ويلات كثيرة ^(١) .

وكان يختلف أحياناً في منهجه وطريقته عن طرق ومناهج الساف
ويذكر ذلك صراحة بعبارته « أنا أقول » مهما كانت مكانة صاحب الرأي
الذى يخالفه أو يعترض عليه لدرجة أنه كان يعارض بعض آراء والده
رأى شمعون بن جماثيل ^(٢) . واشتهر عنه أنه كان متسامحاً في الشريعة
دون تسبب ، وينيل إلى التخفيف في استنباط أحكامه . ويعرف اللغات
الأجنبية مثل اليونانية التى كانت لغة الحكماء وعظماء الدولة فى ذلك
الوقت ولا يميل كثيراً إلى اللغة الآرامية ويدعو إلى نبذها والتمسك
إما باليونانية أو بالعبرية التى كانت فى نظره هى اللغة المقدسة ولا يتحدث
فى بيته إلا بها .

ويرجع الفضل فى تدوين المشنا إليه فقد تابع ودرس « عمل عقيبا
ومائير وعدله وأعاد ترتيب الشريعة الشفوية بأكملها ، ثم دونها ، وزاد
عليها إضافات من عنده فكانت هى (مشنا الحبر يهودا) وانتشرت هذه
بين اليهود انتشاراً أصبحت معه بعد زمن ما هى المشنا . والصورة المعتمدة
لشريعة اليهود الشفوية » ^(٣) . وهذا هو رأى السائد بين جمهور اليهود
ومؤرخى الفكر الدينى ، وإن كانت هناك أقلية من العلماء لا تعترف بأن
يهودا هناسى هو الذى نظم المشنا وجمعها ودونها ، ومن رأيهم أن المشنا قد
ظلت تروى بين اليهود مشافهة من جيل إلى آخر حتى القرن الثامن
الميلادى ^(٤) . وفى ذلك كثير من التجنى إذ لو صح ذلك لاضطربت

(١) نفس المصدر ص ٦٣ (٢) اوتسر إسرائيل، ج ٥، ص ٣٣ (٣) ديورنت. أول قصة

الحضارة ج ١٤ ص ١٣. لجنة التأليف والترجمة والنشر. جامعة الدول العربية. القاهرة.

(٤) More. G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era, (٤)

Cambridge University. V.I p. 151. 1932.

الروايات فيها . وضاع بعضها واختلفت مصادرها فالفترة الزمنية بين جيل رواة المشنا وبين القرن الثامن الميلادي حيث عصر العباقة أو المجديين الجاعونيم فترة طويلة تكفي لضياح أو تغيير أى تراث غير مدون . ومن هنا لا يمكن إنكار مجهود يهودا هناسى فى سبيل تدوين المشنا والحفاظ عليها .

الطبقة السادسة (٢٠٠ - ٢٢٠ م) :

وهى آخر طبقات جيل البناء الذين وضعوا لبنات التفسير الدينى للتوراة « ومعظمهم من الشباب المعاصرين ليهودا هناسى ومن تلاميذه . وهم غير مذكورين فى المِشْنَا ولكن أسماءهم ترد فى التوسِفْتَا والبرَايْتَا »^(١) . وهى التى يطلق عليها ملحقات المشنا . وهذه المجموعة من المفسرين كانوا يعتبرون نصف رواة (تنائيم) ونصف شراح (أمورائيم) وذلك لانتهاء عصر الرواة بهم وبداية عصر الشراح ومعظمهم على قيد الحياة بل شارك بعضهم فيها ، ويميل بعض المؤرخين إلى نسبتهم للشراح أكثر من نسبتهم إلى الرواة . ومن أشهر رواة هذه الطبقة .

رابى حيا :

ويسمى أيضاً رابى حيا ربّا وهو تنائى وأحد رواة الطبقة السادسة والأخيرة من طبقات المفسرين . ولد فى القرن الثانى الميلادى فى مدينة كُفْرِى بالقرب من سورة بالعراق ، ثم هاجر منها بعد ذلك ودرس بمدرسة رابى يهودا هناسى ، وأصبح من أشهر تلاميذه . ويقال أن رابى حيا هو الذى « نظم التوسفتا ، وكتب عنه أيضاً أنه هو الذى أصدر السفرا »^(٢) .

ويرجع نسبه إلى نسل الملك داود حيث يقال أنه كان من نسل شمعى .

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٩٤ (٢) اوتسر يسرائيل، ج ٤، ص ٢٧١

شقيق الملك داود ، وكان له ولدان هما يهودا ، وحزقيّا اللذين أصبحا بعد ذلك من كبار الشراح في عصر الأموريّين ، بدأ رابي حيا حياته بعد هجرته إلى فلسطين بالاشتغال بالأعمال التجارية في طبرية ، ثم انضم بعد ذلك إلى مدرسة رابي يهودا هناسي طلباً للعلم . « وأصبح من التلاميذ المرموقين عنده حتى أنه اختاره ليرافقه في رحلته إلى قيصرين حيث نزل معه ضيفاً على أميرها الروماني » (١) .

وقد احتل مكانة عالية وسط فقهاء ومفسري الشريعة اليهودية ، وليس أدل على ذلك مما قاله الرابي « ريش لاقيش » عنه حيث قال أن التوراة كانت قد نسيت حتى جاء عزرا ، ثم نسيت ثانية حتى جاء رابي حيا وأبناؤه . وإن كان في ذلك من المبالغة الزائدة فقد سبغه جمع من الفقهاء والمفسرين لا ينكر فضلهم في تاريخ التفسير الديني اليهودي . ولعله يريد أن يشير إلى مكانة هذا المفسر في طبقة .

وتختلف الروايات في موت رابي حيا وهل كانت وفاته قبل رابي يهودا هناسي أو بعده حيث تذكر بعض الروايات أنه ليس هناك ما يؤكد أن رابي حيا قد مات قبل يهودا هناسي ، ولكن التلمود يذكر أنه مات بعد رابي يهودا وسار على نهجه كثير من المؤرخين .

ملامح التفسير في عصر الرواة :

كان الاتجاه السائد في تفاسير الرواة « التنايم » هو النقل مشافهة والاعتماد على النص التوراتي من ناحية ، وما نقله السلف إليهم من ناحية أخرى ، كما أن الهدف من تفاسيرهم كان ينحصر في هدفين فقط .

(١) نفس المصدر ص ٢٧١

الأول : هو المحافظة على نصوص العهد القديم التي كانت بين أيديهم ، ويرون فيها حياتهم ومستقبلهم سواء من الناحية الدينية أو الاجتماعية والسياسية ، وليس هناك وسيلة أدق سوى الرواية والنقل ثم التدوين حتى لا تضيع هذه النصوص أو تنسى بمرور الزمن .

الثاني : أن هذه النصوص بما تتضمن من أوامر وقوانين وشرائع متباينة أحياناً ومتفقة في أحيان أخرى لم تكن واضحة ومفهومة لجمهور اليهود وعوامهم ، ولم يكن من السهل والحال كذلك أن يفهمها الجمهور ويعمل بها لأسباب كثيرة مرت بنا . ومن هنا يتحدد الهدف الثاني لما قام به الرواة وهو الشرح والتفصيل وسن القوانين الموضحة لشرائع النص التوراتي بما يؤكد استمرارية هذه النصوص لديهم ، ويعطيها الأهمية التي تحتم على اليهودي ضرورة التمسك بها واستظهارها دائماً . وإن كانوا قد بالغوا في شروحهم وتفسيرهم خاصة في الأجيال التي أعقبت جيل الرواة حتى أدخلوا في أذهان جماهيرهم أن تفسيرهم تفوق في أهميتها نصوص التوراة نفسها .

ومن هنا فقد كانت أهم ملامح تفسير الرواة هي محاولة الكشف عن أهمية العهد القديم سواء في نظر اليهود أنفسهم أو في نظر الشعوب الأخرى التي اختلطوا بها خاصة وأنهم قد عادوا من السبي البابلي ورأوا هناك حضارات بابل وآشور التي لم يكن لديهم حضارة تضارعها ، فكان لا بد أن يعودوا إلى توراتهم ويضيفوا عليها أهمية كبيرة ولا يتأتى ذلك إلا بتوضيح مدى استجابتها لجميع أمور الدين والدنيا . وأن بين نصوصها ما يجعل جميع مشاكلهم وأصعبت مهمتهم التفسيرية هي السماح لهذه النصوص المقدسة

بتغطية حاجياتهم وإشباع تطلعاتهم الفكرية والأخلاقية التي تكونت لديهم في فتراتهم التاريخية المختلفة .

ولم تكن مهمتهم سهلة ميسرة لكى يثبتوا كل ما يريدون إثباته في تفاسيرهم فقد كانوا أحياناً يصطدمون بعقبات كثيرة خاصة فيما يتعلق بعاداتهم وتقاليدهم الشائعة والموروثة ، والتي لم يكن قد نزل بشأنها نص صريح يتضمنه النص التوراتي فكيف يعالجون هذه التقاليد بما يتمشى مع النص من ناحية ، ويضمن لها الاستمرار من ناحية أخرى . وفي ذلك « يروى يوسيفوس أن الفريسيين ، قد نقلوا إلى الشعب بعض القوانين التي ورثوها ، ولكنها ليست مدونة في شريعة موسى ، وكانت رغبة الربانيين في السماح لهذه القوانين الشفهية الموروثة بالوجود المستقل دون برهنتها بحجج من العهد القديم من العلامات الواضحة للنشاط التفسيري عند الربانيين قبل عام ٧٠ م »^(١).

وعلى أى حال فإنه من الواضح أن التفسير عند جيل الرواة في هذه الفترة كان يتسم بطابع معين وهو أن كل ما يتعلق بالحياة اليهودية من جميع نواحيها الدينية والسياسية وغيرها ، وما يمس الفكر الدينى اليهودى بصفة خاصة وما يدخل في تكوين العقليّة اليهودية بصفة عامة كل هذا يمكن برهنته وإثباته وتدعيمه سواء عن طريق استخراج نصوص دينية من العهد القديم تؤيد ذلك أو عن طريق ما نقله السلف من تقاليد موروثة لها قوة النص ، وإقناع الجماهير بما يقولون ويفسرون لهم فقد وضعوا مبدأهم المشهور « ابحث عنها ، وابحث فيها ، لأنها تشمل كل شيء » .
ويقصدون بذلك التوراة .

(١) Interpreter Dic. p. 446 — 447.

هذا إلى عام ٧٠ ميلادية حيث كانت حياتهم تتسم نسبياً بالاستقرار فهم في موطنهم ، يتعبدون في هيكلهم و يقيمون طقوسهم ويحتفلون بأعيادهم ، أما بعد ذلك ، وعقب دمار هيكلهم للمرة الثانية وما نتج عن ذلك من تشتت السواد الأعظم منهم في أرجاء كثيرة من الأرض ، وخوفاً من ضياع هذه الجماهير وذوبانها بين الشعوب الأخرى أو « الجويم »* على حد تعبيرهم ، وحرصاً على جمع هؤلاء المشتتين حول كتاب واحد ينقل إليهم الفكر والتشريع وتراث أسلافهم ويحملهم على المحافظة على النص الأصلي فقد « أصبحت المهمة الضرورية هي اشتقاق واستنباط شرائع شفوية من الشريعة المكتوبة ، وأصبحت وظيفة المفسر إيجاد هذه الاشتقاقات والاستنباطات » (١).

ولإقناع الجماهير بها أيضاً أدخلوا في أذهانهم أن تلك الشرائع والقوانين المستنبطة هي نصوص موصى بها أيضاً ، نزلت على موسى عليه السلام في سيناء مشافهة ولم تدون في النص المكتوب الذي أوحى إليه به .

ومن هذا المنطلق اتجه جميع المفسرين - رغم ما عرف عن بعضهم بالتشدد أو بالتسامح ، في تطبيق نصوص هذه القوانين - إلى محاولة تقييد النص التوراتي في صورة شرائع وقوانين ، ووضعوا لذلك مقاييس ومبادئ يتم التفسير والاستنباط عن طريقها ، وأصبحت تفاسير جميع طبقات المفسرين تدور « حول استنباط الأحكام والقوانين ، وقد صاغ هليليل الشيخ سبعة أسس أو مبادئ للتفسير ، وكان تفسيره غير قائم على قواعد اللغة أو أسس لغوية ، ولكنه وضع هذه المبادئ بحيث تتلاءم مع

(*) الجويم : اصطلاح يطلقه اليهود على جميع العناصر غير اليهودية .

(١) نفس المصدر ص ٤٤٧

مضمون الأحكام والقوانين «^(١). وجاء يهودا هناسي وجمع نتائج هذه الفترة الطويلة لمؤلاء المفسرين ، ونظمها ورتبها وضمنها كتاباً ظل يعرف إلى اليوم باسم « المِشْنَا » .

* * *

(١) اوتسر إسرائيل ، مادة : مِلّوَت .

المشنا : نا :

أسفرت المحاولات التفسيرية لجيل الرواة « التناثيم » بطبقاته المتعددة في مجال تفسير النص التوراتي في نهاية الأمر عز وضع كتاب يضم بين دفتيه ما أثير طوال تلك الفترة من مجادلات ومناقشات وفتاوى حول النص خاصة ما يتعلق منه بالقانون والتشريع (هلاخا) والآراء المختلفة التي قبلت في هذا الشأن ، وإن كان الأمر لم يحمل التعرض القصص والتاريخ وما يتضمنه النص من أساطير . وكانت تلك التفسير في بداية الأمر تروى مشافهة عن طريق النقل والتحديث من طبقة إلى أخرى ومن جيل لآخر مع بعض الإضافات أو الاعتراضات يتناقلها الخلف عن السلف إلى أن أتم تقييدها يهودا هناسي حوالى نهاية القرن الثانى الميلادى وسمى هذا الكتاب بالمشنا . فما المشنا ؟ وما محتوياتها ؟ وما لغتها ؟

المشنا مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة . وكان اليهود وما يزالون يعتبرونها مصدراً من مصادر التشريع يأتى فى المقام الثانى بعد التوراة مباشرة ^(١) . وربما تكون هذه التسمية قد جاءت إليها باعتبار أنها فى المركز الثانى للتوراة المكتوبة والتي كان يطلق عليها المقرأ ، والتي تلقى موسى ألواحها مكتوبة فى سيناء ، ثم سمعها مرة ثانية وهى التى تسمى التوراة الشفوية ^(٢) أو المشنا . أو من الفعل « شانا » بمعنى أعاد أو كرر حيث أنها إعادة وتكرار لما جاء فى التوراة من أقوال وأحكام وشرائع فهى تحتوى على مجموعة كبيرة من القوانين التوراتية مشروحة ومفصلة إلى جانب ما تحتويه من آداب عامة وسلوك . وبالرغم من أن جمع وتدوين هذه المشنا قد تم على يد رابى يهودا هناسي إلا أنه يقال أن رابى عقيبا وهو

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٧٨ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٦٠

من فقهاء ورواة الطبقة الثالثة هو الذى جمعها وأنها تسمى باسمه « مشنا رابى عقيبا » ، فقد كانت المشنا فى بدايتها تروى بطرق وروايات مختلفة دون تنظيم أو ترتيب ، وقد ظلت تروى بهذه الطرق بعد السبى البابلى حوالى القرن الخامس قبل الميلاد إلى نهاية عصر المؤسسين من الرواة حيث كان « أول جهد بذل لإقرار شىء من النظام والمنهج فى تلك الكتلة المختلطة من المرويات هو الذى قام به الإمام اليهودى (هليل) رئيس المجاس الدينى الأعلى - السنهدرين - فى أيام هيرودس ، أمير اليهود الذى ولد المسيح فى زمانه . فهذا الإمام هو الذى خطط تقسيم هذه المرويات إلى أقسامها الستة المعروفة . ثم جاء من بعده إمام آخر هو (عقيبا) فنظم بعض التفاصيل الجزئية فى داخل هذه الأقسام الستة . وجاء من بعده الإمام (شير) فأكمل نصوص المشنا وأضاف إلى نظامها مزيداً من الأحكام . أما الذى قيدها كتابة فى وضعها الذى نعرفه فهو الإمام « يهودا (هناسى) » وكان ذلك حوالى القرن الثانى بعد الميلاد^(١) . هذا ويعتقد قلة من العلماء أن هذه المرويات لم يدونها يهودا هناسى وإنما ظلت تروى مشافهة حتى القرن الثامن الميلادى^(٢) .

إذا فتلك المجموعة من الشرائع والقوانين التى تضمنتها المشنا قد مرت بفترات زمنية طويلة حتى وصلت إلى الصورة المتداولة الآن ، تلك الفترات الزمنية قد أثرت كثيراً فى لغة المقرأ ونقاوتها سواء كان ذلك نتيجة صراعات لغوية بينها وبين اللغات الغازية للأراضى اليهودية أو بالمجاورة بينها وبين لغات أخرى ، على أية حال فإن تلك اللغات قد تركت إلى حد ما بعض بصماتها على عبرية التوراة ، ولذلك فلغة المشنا فى أساسها هى لغة

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) G. F. More: Judaism in the First Centuries of the Christian Era, V.I. - P. 151 - 1932.

عبرية متطورة حيث أن « تأليف أسفار المشنا قد حدث بعد أن انقرضت
العبرية من لغة التخاطب لدى بني إسرائيل وحلت محلها في ألسنتهم اللغة
الآرامية واقتصر استخدام العبرية لديهم على ميادين الكتابة وخاصة في
شئون الدين »^(١). ومع أن لغة المشنا الأساسية هي العبرية إلا أننا نجد
كثيراً من الكلمات والمصطلحات لم تذكر لها مصادر في المقرآن ، ويعتقد
بعض الباحثين أنه ليس معنى هذا أن تلك التغييرات أو الكلمات قد
أحدثها وأوجدتها رواة المشنا « لأنه قد يكون من الممكن أنها كانت
متداولة على ألسنة العامة من الشعب ، ولكنها لم تذكر في التوراة لأنه
لا محل لذكرها . وربما من ناحية أخرى نستطيع أن نقول أن لغة المشنا لغة
خاصة قد تطورت خلال الفترة من نهاية عصر التناخ (العهد القديم) إلى
وقت تدوينها »^(٢). وما تضمنته المشنا من هلاخا وأجادا واحتياج الرواة
إلى حصيلة كبيرة من الألفاظ والتعبيرات يمكن عن طريقها احتواء المواد
الهلاخية والأجادية ، كل ذلك كان له أثره الكبير في أن يجبر واضعوا
المشنا على تجديد لغتهم وتطويرها وذلك « باستحداث كلمات ومصطلحات
لأغراض مختلفة ، واستعانوا في ذلك باللغات التي استخدموها حينئذ
وهي الآرامية ، واليونانية ... إلا أنهم قد أعطوها شكلاً ونطقاً عبرياً »^(٣).
ويمكن ملاحظة تأثير عبرية المشنا باللغات الأخرى من كثرة ورود الألفاظ
والتعبيرات الآرامية الواردة في نص المشنا ، حتى الأدوات ونهايات بعض
الصيغ كنهاية جمع المذكر السالم بالياء والنون بدلاً من النهاية المستخدمة
في العبرية وهي الياء والميم . ومع ذلك فبعض حكماء التلمود ياحقون لغة

(١) د . علي عبد الواحد وافي : الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ص ٢٢ . نهضة مصر

للطباعة والنشر ١٩٧١ م . القاهرة .

(٢) إوتسر إبراهيم ، ج ١٠ ، ص ٢٦١ (٣) نفس المصدر ص ٢٦١

المشنا بلغة العهد القديم ويسمونها لغة التوراة ، وبعضهم يطلق عليها لغة الحكماء أو لغة الربانيين .

على أية حال مهما اختلفت التسميات التي أطلقت على لغة المشنا فإنه يمكن أن نقول أن لغة المشنا لم تكن عبرية خالصة وإنما تتكون من مجموعات لغوية ثلاث وهي :

١ - المجموعة العبرية : وتشكل السواد الأعظم من لغة المشنا ، وتتكون من كلمات وتعبيرات لغوية خالصة سواء كانت مستمدة من نص التوراة أو استحدثها الرواة أنفسهم وهي بلا شك تختلف اختلافات جوهرية عن لغة النص التوراتي .

٢ - المجموعة الآرامية : وتتكون من كلمات آرامية خالصة .

٣ - أما المجموعة الثالثة : وهي التي تتكون من كلمات أجنبية ليست من فصيلة اللغات السامية ولا تنتمي إليها .

وقد يضاف إلى تلك المجموعات استخدام أدوات التعريف أو الإضافة وغيرها من الأدوات الآرامية مع ألفاظ عبرية بصورة لم تكن مألوفة من قبل .

ويختلف العلماء من اليهود وفقهاؤهم فيما إذا كانت المشنا التي كان يتدارسها جيل الأمورائيم (الشراح) بعد عصر الرواة كانت مكتوبة ومدونة أم أنهم كانوا يتدارسونها مشافهة ، وانقسموا في ذلك إلى فريقين ما بين مؤيد في أن المشنا قد كتبت ودونت ، وبين معارض في ذلك قائلا أن الشراح كانوا يتداولونها ويتدارسونها في المعاهد الدينية مشافهة ، وأنها لم تكن مدونة ، « فحسب رسالة رابي شريرا جاعون ^(١) فإن رابي قد جمع

(١) شريرا جاعون : انظر مدرسة الجاعونيم .

(دُون) المشنا بخط يده . ووافقه على ذلك رابي نسيم بن يعقوب في مقدمته
لكتاب مفتيح ، وراي شموئيل هناجيد ^(١) في مقدمة التامود وموسى بن
ميمون في مقدمته لفصل الزراعة « سيدر زراعيم » ومقدمته « لايد القوية »
إلا أن رشي في تفسيره كتب أن المشنا كانت مرتبة مشافهة وايسر
مكتوبة ^(٢) . ونحى هذا المنحى جيل الإضافيين الذين جاءوا بعد رشي
ويعتبرون من تلاميذه ومن نفس مدرسته التفسيرية إلى حد كبير ،
وتنقسم محتويات المشنا إلى ستة أقسام وتنقسم هذه بدورها إلى فصول
وأبواب فرعية تشرح بالتفصيل ما يكون قد ورد في المقرأ من شرائع
وأحكام وما أثير حولها من مناقشات ومجادلات ^(٣) .

* * *

(١) شموئيل هناجيد : انظر مدرسة الأندلس .

(٢) أوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ، ص ٢٦١ .

(٣) الفكر الديني ص ٨٠ - ٨٨ ، واتسر يسرائيل ، ملحق تلمود .

الشرح « الأمورائيم » :

بانتهاء الفقيه يهودا هناسي من تدوين المشنا وتنظيمها حسب الأقسام الستة المعروفة تبدأ المحاولة الثالثة في تاريخ التفسير الديني للنص التوراتي، تلك المرحلة التي اصطلاح على تسميتها بعصر الأمورائيم أي الشراح. وهم فقهاء اليهود الذي خلفوا الرواة (التنائيم) ، إذ أن طبيعة العمل الذي قام به هؤلاء الفقهاء يتضمن هذا المعنى الاصطلاحي فهم أولئك الأخبار الذين أتوا بعد جيل الرواة ليكملوا بالشرح والبحث ما سبقهم أسلافهم إليه .

فالأمورائيم كلمة في صيغة الجمع مفردا أمورا أو أمورائي وهو « لقب كان يطلق على كل حاخام من حاخامي التلمود بعد فترة الرواة » (١). وهم الشراح أيضاً حيث كانوا يقومون بشرح المشنا التي وضعها جيل الرواة ، ودونها يهودا هناسي ، ولذا فقد أطلق عليهم بعض الباحثين لقب المفسرين (٢) ، لقيامهم بعمليات الشرح والتفصيل والتوضيح لنص المشنا ، « لأن تحرير المشنا لم يحل مشكلة المحافظة على القانون الشفهي وذلك لأنها أعطت فقط نصاً متفقاً عليه كان الأساس لمناقشات العلماء » (٣) وإن كان هؤلاء الشراح لم يقتصروا في أعمالهم على مجرد التفسير والتوضيح بل قاموا بإجراء بعض التعديلات حتى يمكن مطابقة المشنا لظروف المكان والزمان القائم ، والاستعانة بكل وسيلة قد تقرب النص والشرح إلى ذهن السامع أو القارئ ، فهؤلاء الشراح هم : « طبقات من أخبار اليهود تشرح نص

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، ج ١ ، ص ٢٤

(٢) دكتور هلال فرحي : أساس الدين ص ٢٥ . مطبعة يوسف حزقييل حامض . القاهرة ١٩٣٧ م
وانظر أيضاً واكمان في :

History of the Jewish Literature, V.I. p. 120.

(٣) Halpern, Joseph: History of our People in Rabbinic Times. p. 124. (٣)
London. 1939.

المشنا شرحاً مستفيضاً تودع من خلاله ما أرادت الاحتفاظ به وإشاعته بين اليهود من شرائع وفتاوى وحكايات وأساطير وخرافات وتفريعات واستطرادات في كل علم وفن دون ترتيب أو تخطيط» (١).

ومن تاريخ هذا الجيل من الشراح نعلم أنهم قد عاشوا في منطقتين متجاورتين كانت إحداهما وهي بابل (العراق) مهداً لحضارات قديمة شهد بها التاريخ وعرفت باسمها ، والثانية فلسطين أو كما كانوا يطلقون عليها أورشليم . ولهذا وجدت طبقتان من الشراح واحدة في بابل واستمرت من عام ٢١٩ - ٥٠٠ م والثانية في فلسطين وشغلت الفترة من ٢١٩ - ٣٥٩ م. وكان جهد هؤلاء العلماء في الفكر الديني شرحاً وتوضيحاً وإضافة هو ما ضمن في الجمارتين الجمارا البابلية ، والجمارا الفلسطينية . ومن هاتين الجمارتين مع نص المشنا تكون التلمود المعروف لدينا اليوم ، ووجد تبعاً لذلك تلمودان : بابلي وأورشليمي (فلسطيني) . ونظراً لطول فترة شراح بابل من ناحية ، وتعدد طبقات هؤلاء الشراح من ناحية أخرى وماحتوته تلك الطبقات من أسماء لامعة في تاريخ الفكر الديني اليهودي بصفة عامة والتفسير والشرح بصفة خاصة ، لهذه الاعتبارات فقد خرج التلمود البابلي أكثر دقة وشمولا من الأورشليمي .

طبقات الشراح في فلسطين (٢١٩ - ٣٥٩) م :

بدأ النشاط الديني لليهود في فلسطين وخاصة في التفسير والتعاليق على نص التوراة الشفوية (المشنا) وتكونت طبقات المفسرين هناك حيث تركزت في ثلاث مدارس دينية اشتهرت في تلك الفترة بعلمائها وهي مدارس طبرية ، قيسيرية ومدرسة سفورية أو سفورس كما كانت تعرف

(١) الفكر الديني الإسرائيلي. ص ٩٦.

في ذلك الوقت . واستمرت هذه المدارس تزاوُل نشاطها وتتولى القيادة الدينية والروحية لليهود هناك فترة طويلة امتدت ما بين عام ٢١٩-٣٥٩ م عاش فيها ثلاث طبقات من الشراح ، ولم يكتب لها أن تستمر بعد ذلك ١١ حل بالبلاد من اضطرابات سياسية واجتماعية أدت إلى توقف الشرح نتيجة لهجرة العلماء إلى بابل .

الطبقة الأولى (٢١٩ - ٢٧٩ م) :

مع حاجة اليهود لمزيد من الشرح والتوضيح لنص المشنا أخذ فقهاء هذه الطبقة من الشراح يعملون بهمة ونشاط ، وذاعت شهرة الكثير منهم وخاصة أولئك الذين تلقوا تعليمهم الديني في مدارس الرواة (التنايم) أمثال الفقيه يهودا هناسي ، ومن اشتهر من هذه الطبقة من الشراح :

يوحنا بن نفياحا :

عاش فترة من حياته معاصراً ليهودا هناسي وتعلم على يديه وتأثر به كثيراً ويختلف المؤرخون في سنة الميلاد والوفاة فتذكر دائرة المعارف العبرية أنه ولد عام ١٨٠ وتوفي عام ٢٧٩ م (١) ، بينما يذكر واكسمان في تاريخ الأدب اليهودي ، وأيضاً الدكتور حسن ظاظا في الفكر الديني الإسرائيلي أنه ولد عام ١٩٩ م (٢) . وهناك مصدر رابع أغفل ذكر سنة الميلاد حيث جاء به : « ولد قرب انتهاء حياة رابي ، وكان محظوظاً لأنه حضر بعض الحلقات الدراسية في أكاديمية سفورس ، ومات حوالي ٢٧٩ م » (٣) . ونستشف من هذا أنه عندما بدأت عمليات الشرح في فلسطين كان يبلغ

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ، ص ١٠٣

(٢) Waxman. M. : History of the Jewish Literature. V.I. pp 121, 122.

وأيضاً الفكر الديني الإسرائيلي ، أطواره ومذاهبه ، ص ٩٨

(٣) Halpern Joseph: History of our people in Rabbinic Times p. 124.

من العمر إحدى وعشرين عاماً ، وأنه يكون بذلك قد قام باستمرارية العمل الديني بين محاولتين من محاولات التفسير القديمة حيث ربط عصر الرواة بعصر الشراح دون توقف تماماً كما فعل تلاميذ هلايل وثنماي الذين كونوا الطبقة الأولى بين الرواة المتأخرين فيوحنان قد تتألف على يهودا هناسي وهو من الطبقة الأخيرة في عصر الرواة والذي مات في عام ٢١٩ م وهي السنة التي بدأت الطبقة الأولى من الشراح فيها نشاطها التفسيري .

ومما يروى عن حياة يوحنا أنه لم يدرك أباه أو أمه فقد مات أبوه أثناء حمل أمه له وماتت أمه أثناء ولادته أو في أعقابها . وأن اسمه يوحنا ابن نفاحا أي ابن الحداد (١) وليس هناك تفسير عن علاقة هذا الاسم به ويمكن أن يكون والده أو أحد أجداده كان يعمل حداداً في بلده . وعلى أثر خلاف بينه وبين أحد أساتذته وهو الرابي حانينا لم يشأ بن نفاحا أن يزيد من هوة هذا الخلاف فترك المدينة التي كان فيها إلى طبرية والتي تقع على الجانب الغربي لبحيرة طبرية . وهناك أسس مدرسة طبرية للعلوم الدينية ، وكان حبه للدراسات الدينية يجعله دائماً يتمنى أن يدرس كل اليهود التوراة المكتوبة والشفوية ، ولذا فقد ألح على معاصره الرابي شمعون ابن لقيش الملقب بريش لقيش في أن يترك عمله ويتفرغ لدراسة التوراة وقد نجح يوحنا في ذلك وتنبأ لريش بمستقبل عظيم في دراسته «وتحققت نبوءته فقد اشترك بن لقيش مع بن نفاحا في المجمع العلمي وعرف بعمقه وإدراكه» (٢) ، لا يكل من الدراسة في التوراة ووضع لنفسه قاعدة أساسية بأن لا يهجر العمل في التوراة ولو ليوم واحد وأكثر ما يدل على سعة أفقه وتحرر عقله وجرأته « أنه لم يتردد في قوله بأن قصة أيوب قد ضربت

(١) اسحق هليو : تاريخ الأوائل ، ص ٢٧٤ ، فرانكفورت ١٨٠٦ .
(٢) Waxman. M. History of the Jewish Literature: V.I. p. 122 .

كمثل مقصود فقط لتعليم الحكمة وأنها ليست حادثة حقيقية » (١) .
وبذلك الرأي الجريء يعد بن لقيش أول من وضع أسس نقد العهد القديم
وأنه يعتبر أسبق من سعديا الفيومي وإبراهيم بن عزرا في هذا الشأن . وبينفس
هذا الإدراك العقلي تناول ابن لقيش دراسة الملاحا معتمداً على المنطق
السليم وليس على الأمر الواقع الذي ذكره الكثيرون ومن هنا فقد أعطى
دفعة قوية لتطوير الدراسة الدينية في عصره ، وهو بلا شك يدين بشهرته هذه
ليوحنان بن نفاحا الذي عاصره في نفس فترته والطبقة التي ينتمي إليها .
وعلى الرغم من أن يوحنان بن نفاحا لم يغادر فلسطين إلا أن التامود
البابلي يتضمن كثيراً من الآراء والتعليقات والتوضيحات التي تنسب إليه
والتي كان ينقلها تلاميذه الذين يذهبون إلى بابل ويعودون منها . وأما عن
منهج يوحنان بن نفاحا في الشرح والتفسير سواء في النواحي التشريعية
والقانونية « الملاحا » ، أو في القصص والأدب والتراث الشعبي (الأجادا)
فقد عرف عنه « أنه كان يحب دائماً أن يضع أسساً وقواعد عامة لتفسيراته
كما كان يحب التورية والتلاعب بالألفاظ » Lāšon Nophél Āl Lāšon
مثل قوله : « إذا ذكروك بحق فليكن نهر الأردن حذك » (٢)

الطبقة الثانية (٢٨٩ - ٣٢٠) ميلادية (٣) :

وتضم هذه الطبقة نخبة من الشراح اشتهر منهم شمعون برأبأ وأبأهؤ
وكان يعلم في مدرسة قيسيره واشتهر بعلمه الغزير وتبحره في العلوم
اليونانية (٤) ، ومن فقهاء هذه الطبقة أيضاً علماء قدموا إليها من بابل
ومنهم :

(١) نفس المصدر ص ١٢٣ (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ١٠٤
(٣) هذا التاريخ يترك فجوة زمنية بين الطبقة الأولى والثانية مقدارها عشر سنوات ، ولذا . فربما
تكون صحة هذا التاريخ هي (٢٧٩ - ٣٢٠) ميلادية . (٤) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٩٨ .

رابي زيرا أو زعيرا :

وهو شارح وفقه ومعلم ، أصل اسمه زعيرا إلا أن التلمود البابلي يذكره دائماً باسم زيرا ربما لأنه كان رجلاً قصيراً صغير الحجم أو للفرقة بينه وبين شراح آخرين باسم زعيرا . (١) وهو أصلاً من العراق ولد هناك وتلقى تعليمه على أيدي كبار أحبار بابل أمثال رابي حسدا وراب هونا ويهودا بن يحزقييل في بومباديثا ، ثم بعد ذلك تافقت نفسه للذهاب إلى فلسطين إلا أنه لم يفصح عن هذه الرغبة لأستاذه يهودا بن يحزقييل لوجود خلاف بينه وبين أكاديمية فلسطين وهاجر فعلاً إلى فلسطين حيث استزاد هناك بما لم يمكنه تحصيله في بابل . ويعرف عنه تمكنه من النص التوراتي وما يحتويه من مواد قانونية وتشريعية كما أن شرحه يتسم بعدم الميل إلى التعقيد في اللفظ وإنما كانت ألفاظه سهلة وأسلوبه مبسط ، ويبدو أن هذا الأسلوب السهل كان منهجه في جميع أمور حياته وتصرفاته وقراراته فقد كان لا يميل إلى نبذ الخطاة الآثمين وإنما كان يقربهم إليه بما كان يشير أساتذته ويغضبهم منه . وقد عمر طويلاً وسأله البعض عن السر في طول عمره فقال لهم بأنه لم يكن متشدداً في بيته ، ولم يتقدم على من يكبره ، ولم يتواجد في أي مكان دون تورااة وتفليين . ولم تغفل عيناه في الدرس عن قصد أو غير قصد ، ولم يحفل بمكائد الآخرين (٢) .

وتلك صفات إن دلت على شيء فإنما تدل على شخصية متزنة هادئة النفس ، تضع الأمور في نصابها وذلك يضفي على روح الإنسان الهدوء والراحة ويؤثر في صحته وحياته .

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٣٦

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

ويوجد في بعض المصادر العبرية (١) أن رابي زيرا أو زعيرا من الطبقة الثالثة من طبقات الشراح في فلسطين بينما تذكره مصادر أخرى (٢) في الطبقة الثانية وهو الأرجح فقد سبق أن علمنا أنه كان تلميذاً لرابي حسداً في بابل ثم انتقل بعد ذلك إلى فلسطين حيث انضم إلى قائمة الفقهاء فيها، ورابي حسداً توفي عام ٣٠٨ (٣) وبدأت الطبقة الثالثة في فلسطين عملها عام ٣٢٠ م . فلو افترضنا أنه ترك بابل - وهو الغالب - قبل وفاة رابي حسداً بفترة زمنية ولو قصيرة فمعنى هذا أنه أدرك الطبقة الثانية قبل أن تنتهى بأكثر من عشر أو خمس عشرة سنة ، ولا يمكن أن يكون في فلسطين وهو الحبر الفقيه المعروف دون أن يأخذ مكانته بين فقهاء الطبقة الثانية ويظل مغموراً طوال هذه الفترة إلى أن يبدأ فقهاء الطبقة الثالثة عام ٣٢٠ م

الطبقة الثالثة (٣٢٠ - ٣٥٩ م) :

وهي آخر طبقة من طبقات الشراح في فلسطين ، وبنهايتها يتوقف العمل في شرح وتفسير المشنا هناك دون أن يكتمل هذا العمل بعد أن استمر قرابة القرنين من الزمان ، ثم جمعت نتائج هذا الجهد المتواصل في شكل تفسير ونقد كتب في ظل المعاناة والشقاء ، وتذبذب الحكام خاصة في الفترة الأخيرة ما بين المسيحية التي أخذت في الانتشار ، وازداد معتنقوها حتى من غير اليهود وبين اليهودية مما جعل الحكام يغيرون أساليب الحكم المتبعة ويمارسون الضغط ففلسطين كان قبل أن يعتنق المسيحية يسوى بين اليهود وغيرهم ، وليس هناك تفرقة بين أحد من رعاياه « إلا أنه بعد اعتناقه للمسيحية اضطهد اليهود وفرض عليهم قيوداً ومطالب جديدة ، وحرم على المسيحيين أن يتصلوا بهم ، ونفى أحبارهم

(١) أوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٣٥ (٢) الفكر الديني الإسرائيلي ص ٩٨ .

(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٠٥

سنة ٣٣٧ م وجعل زواج اليهودى من مسيحية جريمة يعاقب مرتكبها بالإعدام» (١).

وفي هذه البيئة المشحونة بالكراهية لليهود ، والاضطهاد الواقع عليهم استحال أن يستمر الشراخ في عملهم ، وتوقفت أعمال الجيل الأخير من شراح فلسطين عام ٣٥٩ م دون أن تكتمل فهناك أجزاء من المشنا لم تفسر في الجمارا الفلسطينية مما ترتب عليه وجود فروق جوهرية كبيرة بين الجمارا الفلسطينية والجمارا البابلية كما سيأتى تفصيله بعد . وضمت الطبقة الثالثة والأخيرة مجموعة من الشراح كان منهم رابى أرميا .

رابى أرميا :

على الرغم مما كان لبابل من شهرة لحضارتها ومكانتها : ورغم ما كان يتمتع به أحبار اليهود هناك من حرية جعلتهم يعتكفون على نصوصهم الدينية يتدارسونها ويعلمونها لتلاميذهم واجماهير شعبهم . رغم كل هذه المميزات التى تكاد تكون معدومة فى فلسطين ، إلا أن الكثير من أحبار اليهود كانوا يفضلون الهجرة إلى فلسطين والعيش بجانب الهيكل تبركاً به . والبعض منهم كان يهاجر إليها إن لم يجد الشهرة هناك فى بابل .

هكذا فعل رابى أرميا الذى ولد فى بابل ، وقضى فترة طويلة من صباه وشبابه هناك ، إلا أنه كان مغموراً وسط هذا الخضم الهائل من فقهاء بابل المعروفين ، فهاجر إلى فلسطين وظل هناك حتى أصبح من حكمائها . استقر فى قيسرية حيث تلقى تعليمه على يد رابى أباهو ، وشموئيل بن يعقوب ورابى آش الثانى « إلا أن أساتذته المرموقين كانا رابى زيرا ورابى أباهو » (٢) وفى فلسطين عمل رابى أرميا جانبياً للمضرائب إلى جانب

(١) ديورانت . ول : قصة الحضارة ج ١٤ ص ٦ (٢) اوتسر يعرائيل ، ج ٤ ، ص ٢٢٦

اشتغاله بدراسة التوراة وتفسير المشنا ، وكان على اتصال مستمر بأساتذته وجمهور شعبه ، وكان يعتقد أن عمله في جباية الضرائب أصعب على نفسه من اشتغاله بالأُمور الدينية . وعندما بدأت فترات الاضطهاد لليهود ، وامتدت الأزمة إلى طبرية وقف إلى جانب الشعب وأخذ في جمع الأموال لكي يرشى الحكام طمعاً في تخفيف العبء عن كاهل الجمهور .

وفي هذا الجو المشحون بالرغبة لم يكن هذا الفقيه ينسى العهد القديم « وعرف حكماء فلسطين قدره في الخلاخا فكانوا يرسلون إليه مجموعات من الناس ليوضح لهم الخلاخا سواء المسطورة منها أو الشفوية ، وما هي الأمور التي يمكن إضافتها إليها وكان يجيبهم بإسهاب » (١) ولذلك فإن كلا من التلمود البابلي والأورشليمي يضمن مجموعة كبيرة من تفسيراته في الخلاخا والأجدا كما تضم المدراسيم بعضاً منها .

ومما يروى عنه أيضاً أنه أوصى قبل وفاته « أن يابسوه ملابس بيضاء . وجوب ونعل ويده إلى أسفل ، ويرقد على جانبه حتى يكون مستعداً للخروج لمقابلة المسيح في نهاية الأيام . لذلك فإن الشائع على لسان الجماهير أن أرميا دفن واقفاً في طبرية » (٢) . ومن هنا يمكن تلخيص منهجه في التفسير بأنه كان يركز على توضيح وشرح الأمور التشريعية والقانونية في النص ، والتي تتعلق تعلقاً مباشراً بالحياة اليومية لليهود في ذلك الوقت .

طبقات الشراح في بابل :

إذا كانت الأوضاع السياسية ، والاضطهادات الواقعة على اليهود في فلسطين لم تمكن أحبارهم من مواصلة الشرح والتفسير ، فإن الوضع في بابل يختلف تماماً عن ذلك ، ولهذا استمرت عملية الشرح هناك فترة

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩ .

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦

طويلة ، وكان لطول هذه الفترة التي استغرقتها عمليات الشرح والإضافة والتعديل في بابل أثرها في كثرة عدد الأخبار الذين شاركوا بمجهوداتهم في هذا العمل . وتعاقب الشراح هناك مقسمين إلى ست طبقات تغطي الفترة من عام ٢١٩ - ٥٠٠ ميلادية . موزعين على ثلاث مراكز علمية هي : نهر دَعَه ، والتي كان موقعها في إقليم ما بين النهرين في شمال العراق في المنطقة الواقعة إلى الجنوب الشرقي من مدينة الرها الشهيرة . والمركز الثاني كان في مدينة سُورَا وهي بلدة قريبة من بغداد في إقليم الجزيرة بوسط العراق ، والمركز الثالث والأخير للنشاط اليهودي هو مدينة « عَانَه » التي كانت تسمى في ذلك الوقت بومباديشا . (١)

في هذه المراكز الثلاثة شهدت حركة التفسير نشاطاً فائقاً لم تعهده من قبل في عصرى النساخ والرواة ، وقامت تلك المجاميع الدينية العلمية بأعمال ضخمة في مجال التفسير الديني وإرساء قواعد الشريعة اليهودية حتى خرج عملهم كاملاً يفوق في دقته وكماله ما قام به أخبار اليهود في فلسطين . وطبقات الشراح في بابل هي :

الطبقة الأولى (٢١٩ - ٢٥٧ م) :

وقد بدأ شراح هذه الطبقة في نفس الوقت الذي بدأ فيه شراح الطبقة الأولى في فلسطين إلا أن الطبقة البابلية كانت أقصر من الفلسطينية بفترة طويلة حيث انتهت البابلية عام ٢٥٧ م بينما الأخرى انتهت عام ٢٧٩ م . ومن الذين اشتهروا من أخبار هذه الطبقة :

١ - أبا أرييكا (١٧٥ - ٢٤٦) :

وهو بابلي الأصل ، كان في فلسطين وتعلم هناك على يدى الحبر يهودا هناسي ، ثم عاد إلى بابل عام ٢١٩ م . وتعتبر عودته إلى بابل بداية لفترة

(١) الفكر الديني الإسرائيلي ص ٩٥ .

من النشاط والحيوية في مجال الفكر الديني اليهودي . أخذ أبا أريكا يلقي دروسه ويعلم في مدرسة سورا ، ولقب بلقب راب . وبدأ الطلاب يتوافدون على مجلسه ، يتعلمون منه نواحي مختلفة من الديانة اليهودية فلم يقتصر عمله على مجرد تفسير وشرح المشنا بل قام أيضاً « بتلخيصها ومقارنتها بالشرائع الأخرى ، وتجهيز ما يحتاج من ردود وإجابات عليها » (١) . وبذلك اكتسب شهرة كبيرة في مجال الشريعة والقوانين الدينية ، ومع ذلك فلم يهمل الأجادا . وحاول أن يوحد الشرائع محافظة منه عليها وخوفاً من ضياعها وتلك سمة عامة كانت تنفرد بها اليهودية في تلك الفترة من تاريخها وهي محاولة جمع كل ما يتعلق بالشرائع سواء في النص التوراتي أو ما جاء منها في تفسيرات الرواة الموجودة في المشنا ، وتوضيح هذه الشرائع لليهود وأنها ما جاءت إلا لصالحهم ، وأنه لا حياة لهم بدونها . « وفي ذلك يقول أبا أريكا : إن الشرائع لم توضع إلا لكي تؤدب الناس ، وترقق من طباعهم بالعمل بها » (٢) .

وقد رافق أبا أريكا مار شموئيل فترة من الزمن وبحثا معاً أموراً كثيرة تتعلق بالشريعة اليهودية ، وإن اختلفا في بعض الأمور التشريعية في التفسير إلا أن هذا لا يقلل من مجهوداتهما وأنها وضعا أساس التلمود في بابل .

مار شموئيل (١٨٠ - ٢٥٤) :

ويلقب أيضاً بشموئيل الفلكي وذلك لتعلمه كل ما يتعلق بأمور الفلك ومسائر الأقمار والنجوم . ويعد مار شموئيل من رواد حركات التفسير الديني في بابل ، وقد عاصر أبا أريكا وزامله فترة من الزمن ذهب بعدها

(١) Waxman, M. : History of the Jewish Literature, V.I. p. 125.

(٢) ديورالت ، ول : قصة الحضارة ج ١٤ : ص ٢٣

أبا أريكا إلى سورا حيث افتتح مدرسته الدينية هناك بينما ظل مار شموئيل في مسقط رأسه يعلم فيها .

ويختلف كتاب سيرته والباحثون في الفكر الديني اليهودي بصفة عامة في تحديد تاريخ ميلاده ووفاته على وجه الدقة . فمنهم من يقول^(١) بأنّه ولد عام ١٨٠ م وتوفي عام ٢٥٤ م . ومنهم من يقول^(٢) أنه ولد عام ١٦٥ وتوفي عام ٢٥٧ م .

ومار شموئيل بابلي الأصل . ولد في نهر دعه . وتربى هناك وتعلم على يد مجموعة كبيرة من الأساتذة حيث تتلمذ على يد اينى بن سيسى . وبعبرور الوقت توطدت العلاقة بينهما حتى أصبحا صديقين . وعرف عنهما هذا الارتباط القوي وأصبح كل من يذكرهما يشير إلى ذلك المعنى « شموئيل وصديقه اينى » ، وقد ذكر ذلك رشى و رشام^(٣) في تفاسيرهما . ظل مع أستاذه هذا إلى أن ترك الأستاذ المدينة وهاجر من بابل إلى فلسطين ، عند ذلك بدأ يتلمذ على يد « راب هوناراب »^(٤) وظل معه إلى أن توفي هوناراب ، وظل بلا مدرس فيما عدا والده راب أبا في تلك الفترة كان يهودا هناسى ما زال حياً في فلسطين ، إلا أن مار شموئيل كان ما يزال صغيراً ليتلمذ على حبر كبير كيهودا هناسى ، فأخذ يتعلم تحت إشراف تلاميذه أمثال راب حاما برحسينا وألم إلى جانب دراسته للتوراة والمشنا

(١) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 144.
وانظر في ذلك أيضاً :

Waxman, M. : History of the Jewish Literature V.I. p. 124—125

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١٠ ص ١٤٦

(٣) رشام : هو شموئيل بن مائير . حفيد رشى ، ومن المفسرين العلماء في مدرسة رشى في العصر الوسيط ، وكان تلميذاً من التلاميذ الذين يعتز بهم ، وأحد كتاب التوسافات المعروفة . انظر تلاميذ رشى .

(٤) راب هوناربا : فقيه آخر غير ربي هونا أحد أجيال الطبقة الثانية من المفسرين في بابل . والذى كان يلقب براب هونا الثانى أو راب هونا البابلى . (اوتسر يسرائيل ج ٤ ص ١١٨)

بعلوم كثيرة مختلفة وقد قال رشي عنه « أنه رغم تعلمه التوراة فإنه كان يعرف علوم الطب والفلك ويجيد اللغات اليونانية واللاتينية وتاريخ الشعوب » (١). وبعد فترة قضاها في فلسطين عاد إلى موطنه بابل حيث أقام مدرسة دينية في مدينته نهر دعه وظل يعلم فيها حتى مات ، ومن تلاميذه رب هونا البابلي .

وإلى جانب ما قام به مار شموئيل في مجال التفسير كانت له آراء خاصة في بعض المسائل المتعلقة بالهلاخا ، وفي تعديل بعض المسائل والقوانين الشرعية التي كان يعمل بها في ذلك الوقت مثل قوله بعدم الصيام الجماعي في بابل إلا في تسعة من آب فقط (٢) . كما أن هناك إضافات أخرى عرفت عنه وسار استخدامها خاصة بين تلاميذه ، تلك الإضافات التي اعتبرت بمثابة مشنا جديدة حتى كان يطلق عليها « مشنا رابي شموئيل » (٣) . ومن التعديلات الشرعية التي أدخلها مار شموئيل تلك التعديلات الخاصة باليتيم والأرملة والبنت التي يعولها إخوتها وما مصير ما تحصل عليه نظير كدها وتعبيها وعملها . وهل يدخل ذلك ضمن ممتلكاتها التي يعولها إخوتها منها أم أنه ملك خاص بها ، وغير ذلك من الأمور التي كانت توضح إلى أي مدى كان يسعى مار شموئيل إلى توخي العدالة بين الناس في تطبيقها . ويبدو أن هذا هو سر نبوغه في القوانين المدنية والأحوال الشخصية لليهود والمستمدة من الشريعتين المسطورة والشفوية (٤) .

ومما يروى عنه أيضاً أنه إلى جانب نبوغه في المسائل الدينية والتشريعية والاجتماعية وما قام به في مجال التفسير الديني وغير ذلك من الأمور التي

(١) اوتسر يسرائيل، ج ١٠ ص ١٤٧

(٢) نفس المصدر ص ١٤٨ (٣) نفس المصدر ص ١٤٧

(٤) Waxman, M. : History of the Jewish Literature p. 125. V.I. . . (٤).

تتعلق بالدين والفكر اليهودي ، إنه كان أيضاً سياسياً ومفكراً وباحثاً وصلت شهرته كحبر فقيه وفلسكى وطبيب إلى الملك شابور ملك فارس « ولهذا عندما مثل بين يديه أُعجب به ، وأصبح من الشخصيات الهامة عند الملك يدخل ويخرج إلى قصره كأحد رجاله ، ويتحدث إليه ويستشيرهُ حتى في الأمور المتعلقة بحروبه وفتوحاته » (١).

الطبقة الثانية (٢٥٧ - ٣٢٠ م) :

امتد عصر هذه الطبقة فترة تبلغ ما يقرب من ضعف الزمن الذي استغرقتَه الطبقة الأولى حيث ظلت أكثر من ستين عاماً ، وكان أهم مظاهرها تحديد الألقاب وتثبيتها والعمل بهذا التحديد لأكثر من ثمانية قرون بعد ذلك ، واحتلت مجموعة كبيرة من الفقهاء والأخبار الزعامة الدينية والفكرية هناك ، وشاركوا مشاركة منظمة في قيادة المجتمع اليهودي دينياً وسياسياً واجتماعياً ، وكان التفسير والشرح من أوضح الأمور التي قاموا بها . ومن أهم المفسرين والشرح في تلك الطبقة نجد راب هونا ، راب يهودا بن يحزقييل ، راب حسدا .

راب هونا (٢١٢ - ٢٩٧ م) :

وهو من أشهر شراح الطبقة الثانية في بابل « حيث نشطت الحياة اليهودية وبعد وفاة شموئيل أصبح راب هونا رئيساً للأكاديمية في سورا ، وفي عصره حددت الدرجات والألقاب الدينية في المدرسة ، وبقيت على هذا دون تغيير لمدة تقرب من الثمانية قرون » (٢).

ولد راب هونا عام ٢١٢ م وتوفي عام ٢٩٧ م وهناك اختلافات في تلك السنين ذكرتها المصادر المختلفة التي أرخت له . ويلقب راب هونا

(١) اوتسر إسرائيل، ج ١٠ ص ١٤٩ .

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times, p. 145.

أيضاً بالبابل أو هونا الثاني تمييزاً له عن هونا الذي تتلمذ عليه مارشموئيل قبل هجرته إلى فلسطين ، ويعتبر راب هونا أحد تلاميذ أبا أريكا ومار شموئيل النابغين ، وعندما أخذ مكانته كأستاذ في مدرسة سورا الدينية وفد عليه جمع غفير من طلاب العلم بلغوا ما يقرب من ثمانمائة طالباً . وقد هاجر إلى فلسطين وعاش هناك فترة من الوقت قبل أن يعود ليرأس أكاديمية سورا حيث تقدمت الدراسات الدينية هناك تقدماً ملحوظاً (١) .

وقد تطورت أبحاثه ودراساته للهلاخا وكتب فيها كثيراً ، وكتلميذ لمار شموئيل يبدو أنه أخذ عنه معرفة العلوم الطبية وعلوم الفلك والطبيعة التي ظهرت واضحة في كل ما كتبه في الهلاخا ولم يترك الأجادا أيضاً وأبحاثه فيها قيمة ومنتشرة حتى في فلسطين « وكان رابي زعيرا يسميها مرجليت أي اللؤلؤة » (٢) . ولم يكن يفرق بين البحث والاشتغال بالهلاخا والهجادا وأنه يجب على الإنسان أن يدرس الاثنين معاً وأن المشتغل بالهلاخا فقط كمن ليس له إله (٣) .

راب يهودا بن يحزقئيل :

ظلت أكاديمية سورا في جنوب بابل الأكاديمية الرائدة في الدراسات الدينية وتطورها ، وظهرت إلى جانبها في الشمال أكاديمية أسسها راب يهودا بن يحزقئيل أحد رجال الطبقة الثانية والذي ولد عام ٢٢٠ م ومات في بومباديثا عام ٢٩٩ م . وهو أحد تلاميذ أبا أريكا النابغين الذين قرّبهم إليه وأقام مع أستاذه في منزله وتعلم مع ابنه ، وعقب وفاته انضم يهودا إلى مار شموئيل . وكان والده من المعلمين الذين تركوا أثرهم فيه .

(١) يذكر وكمان أن ميلاده كان سنة ٢١٢ ويتفق مع الفكر الديني في ذلك بينا يختلفان في سنة الوفاة حيث ذكر الأول أنها ٢٩٢ بينا قال الدكتور ظاها ٢٩٧ متفقاً في ذلك مع التي ذكرت أن ميلاده ٢١٦ م . يختلف مع هذين المصدرين .

(٢) اوتسر يسراقييل ، ص ٤ ص ١١٨ - (٣) نفس المصدر ص ١١٩

ويعتبر راب يهودا بن يحزقئيل من المفسرين الشديدي التعصب للعرق اليهودي ، والذين يفاخرون بالعنصرية « فلم يكن يسمح لابنه بالزواج من الفتاة التي يختارها حتى يتأكد من صحة نسبها لليهودية » (١). وكان يفضل عدم هجرة العلماء إلى فلسطين ولذلك منع كثيرين من تلاميذ من الذهاب إليها وكان يردد دائماً في هذا الشأن « إلى بابل يأتون ، وهناك يمكنون حتى يوم فنائهم » (٢).

واستطاع راب يهودا أن يدخل في مدرستد أسلوب الجدل والمناقشة الأمر الذي اتصف به جميع تلاميذ تقريباً ، ولذلك سرعان ما اشتهر رجال أكاديمية بومباديثا بحدة الذكاء حتى قيل عنهم « أنهم يستطيعون أن يدخلوا فيلا من سَم الخياط » (٣). وقد اهتم في تدريسه بالمادة التشريعية والقانونية أكثر من اهتمامه بالمادة الأجادية ، وفي أخريات حياته غضبت عليه الحكومة ووجهت إليه تهمة عدم سداد الضرائب فاختنى إلى أن مات .

حَسَدَا :

أحد رؤساء أكاديمية سورا الدينية ، كان راب حسدا تلميذاً ورفيقاً لراب هونا البابلي ، ولذا كان يطلق عليهما لقب « أتقياء بابل » وأنهما كانا ختام فقهاء سورا (٤). وقد اختلفت المصادر (٥) فيما يتعلق بكونه أحد شراح الجيل الثاني أو الجيل الثالث وإن كان الأقرب إلى الصواب أن راب حسداً يعد من مفسري الطبقة الثانية من المفسرين إذ أنه توفي عام ٣٠٨ م والطبقة الثالثة تبدأ بعام ٣٢٠ م . ومعنى هذا أنه كان معاصراً للطبقة الثانية ولم يمتد به العمر إلى أن يرى بداية الطبقة الثالثة .

(١) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times p. 147.

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٦٧ Halpern: IBID. p. 147. (٣)

(٤) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٣٠٥ (٥) تذكر اوتسر إسرائيل أن حسداً من شراح

الطبقة الثالثة بينما في الفكر الديني الإمبراطوري في الطبقة الثانية . وهو الصحيح .

ومن سيرته نستطيع أن نقف على فقره ومعيشته القاسية خاصة في الفترات الأولى من حياته وربما كانت هي الفترات التي سبقت عمله بالتدريس في سورا فقد كان كثيراً ما يتحدث عن فقره المستمر وإن كانت الدنيا أقبلت عليه بعد ذلك وأصبح من الأثرياء ، ولكن بعد أن ذاق ذل الحرمان حتى أنه قال أننى في فقرى وغناى لم آكل خضراً قط (١).

ولم يهمل راب حسداً أحد جوانب الدراسات الدينية فقد تعرض في أبحاثه للهلاخا كما تعرض للأجادا ، ولذا يقال أن أحاديثه وأبحاثه في هذين الاتجاهين سواء الاتجاه التشريعى والدينى أو القصصى والأدبى، والتي يتضمنها كل من التلمودين البابلى والأورشليمى كانت من الأبحاث الهامة التي تتصف بالجدية وعمق البحث والتي اعتمد عليها كثير من الخلف فيما بعد.

الطبقة الثالثة (٣٢٠ - ٣٧٥ م) :

يتميز فقهاء هذه الطبقة بأنهم كانوا يعتمدون في شروحهم وتفسيرهم على المناقشات والجدل المنطقى البعيد عن التعصب والعنصرية خاصة في الأمور التشريعية والقانونية ومنهم رابا بن نحمان (٢٧٥ - ٣٣٠ م) ولم يُعمر طويلاً في هذه الطبقة وهو يسمى أيضاً بالنحمانى ويمتاز شرحه بالتحليل والمهارة المنطقية في القوانين والأحكام (٢).

ومن فقهاء هذه الطبقة أيضاً :

يوسف برحيا :

ولد في منتصف القرن الثالث الميلادى ، وقد تتلمذ على يد راب يهودا بن يحزقئيل ، وكان معاصراً لرابا بن نحمان ، عمل رئيساً للمعهد

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٣٠٥

(٢) Halpern, Joseph:History of our people in Rabbinic Times. p. 146-147.

وانظر أيضاً الفكر الدينى ص ١٠٠

الدينى فى بومباديٲا فترة من حياته كان لا يكل من جمع المعلومات وبحثها .
ونقل أصل المشنا ودرسها دراسة فاحصة ثم استخدم ما حصل عليه فى
تعاليمه ، وقام بمقارنة محتويات الشريعة والملاخا وبدا فى دحض ونقض
الآراء التى لا أساس لها والتى نتجت عن التعصب الدينى فى المناقشات (١).

أباى (٢٨٠ - ٣٣٨ م) :

ويعده واكسمان فى كتابه تاريخ الأدب اليهودى من فقهاء وشراح
الجيل الرابع رغم أنه توفى قبل بداية الطبقة الرابعة بفترة طويلة ، كما
يعتقد أن حقيقة اسمه نعمانى (٢). أما بقية المصادر (٣) فتذكر أنه من
مفسرى الطبقة الثالثة . وقد نجح أباى كرئيس لأكاديمية بومباديٲا واتبع
نفس الطريقة المنطقية فى الشرح ، وتناول فى مناقشاته كل ما له علاقة
بالمشنا سواء كانت صحيحة ويوثق فيها أو أنها غير ذلك ، وكان من رأيه
عدم أخذ الأمور بوضعها القائم ، وأن جميع ما يمكن إدراكه بالعقل ويقبل
المناقشة من القوانين وغيرها من المسائل يجب أن يدرس ويناقش وأن
تكون مثل هذه المسائل محل اهتمام كبير من الدارس .

رأبا بن يوسف (٢٩٩ - ٣٥٢ م) :

وهو من شراح (٤) الطبقة الثالثة فى بابل ، ويروى أن اسمه الأصلى
هو آبا ولكنه كتب مختصراً رأبا (٥). وكان منهجه فى التفسير والشرح
هو نفس منهج أحبار الطبقة الثالثة من المفسرين أى المنهج المنطقى القائم

(١) Waxman, M. : History of Jewish Literature. V.I. p. 126.

(٢) IBID p. 127. (٣) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٠٠

(٤) يعتبره واكسمان من شراح الجيل الرابع ، بعكس الفكر الدينى الإسرائيلى ، انظر :

Waxman, M. The History of the Jewish Literature p. 126. V.I.

(٥) نفس المصدر ص ١٢٧

على إيجاد الأدلة المقنعة ومناقشة كل ما يقبل المناقشة والجدل . ولهذا نجده دقيقاً في عمله فلم يترك صغيرة أو كبيرة تتعاق بالمشنا إلا وتعرض لها بالشرح والتفسير والتعليق عليها وكان رابا يميل إلى إجهاد نفسه بالبحث والتدقيق ولا يميل إلى السهولة والاقتباس . وإذا نجد من أقواله في هذا المعنى الذى يحث على البحث والدراسة « إننى أفضل فلفلة واحدة عن سلة مملوءة بالبطيخ » (١) . وهو يعنى من هذا القول ، أن وميضاً واحداً من الفكر يصل إليه بجهد وعناء خير عنده من عدد كبير من الجمل السهلة حتى ولو كانت صحيحة وهامة . ومات رابا عام ٣٥٢ م « وكان يلقب بمحرك الجبال نظراً لحدة عقله وعباراته المنطقية » (٢) .

الطبقة الرابعة (٣٧٥ - ٤٢٧) م :

استمر العمل في الشرح والتفسير ولم يكن هناك سوى الأوضاع السياسية لبابل التى تتحكم إلى حد كبير في سير العمل ، وتعتبر هذه الطبقة أسعد حظاً إلى حد كبير أيضاً إذ عاشت فترة ليست بالقصيرة في « ظل حكم يزدجر الأول (٣٩٩ - ٤٢٠) الذى كان مصادقاً لليهود » (٣) . وكانت سورا وبومباديثا في أوج عظمتها الدينية إلى جانب نهر دعه وبانتهاء هذه الطبقة كانت مواد التلمود قد أكملت إلا من بعض المواد التى تمت في الطبقتين الخامسة والسادسة . وتضم الطبقة الرابعة مجموعة كبيرة من مفسرى المشنا من أشهرهم :

(١) نفس المصدر ص ١٢٨

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 147.

(٣) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 148.

آشي بن شيمى (٣٥٤ - ٤٢٧ م) :

وهو سليل أسرة شريفة المنبت ، ويعتبر العقل المفكر الدقيق بين علماء عصره . استطاع بمقدرته العلمية أن يعيد لأكاديمية سورا مجدها وعظمتها بعد أن بدأ نجمها فى الأفول بعد موت رابا عام ٣٥٢ م « فقد عين رئيساً لأكاديمية سورا فى وقت مبكر من حياته التى كرسها لتنظيم وترتيب المادة الضخمة التى وضعت حول المشنا » (١) وذاعت شهرته هناك ، وتعلم على يديه عدد كبير من التلاميذ .

وكما قيد رابى يهودا هناسى المشنا ودونها ، فإن آشى استطاع أن يجمع المشنا والجمارا والمناقشات التى دارت حولهما وضمهما فى ما يعرف بالتلمود حتى أنه يقال أنه « بموت آشى يكون التلمود قد اكتمل تقريباً إلا من بعض المواضع التى تم شرحها وسد ما فيها من ثغرات بعد ذلك » (٢) .

ديمى « راب ديمى من نهر دعه » :

وهو بابلى الأصل ، من نهر دعه ، ولذا يلقب براب ديمى من نهر دعه نسبة إلى موطنه وأصل اسمه ديمى برحيننا (٣) . وكما اختلف المؤرخون فى ترتيب بعض فقهاء التلمود قبل ذلك وإلى أى طبقات الشراح ينتمون ، اختلفوا أيضاً مع راب ديمى حيث اعتبرته بعض المصادر من شراح الطبقة الخامسة بينما يذكر آخرون فى الطبقة الرابعة (٤) .

كان راب ديمى يشتغل أصلاً بالتجارة ، وعندما تقدمت به السن ترك تجارته ، وقبل وفاته بثلاث سنوات ترأس أكاديمية بومباديثا ومات عام ٣٨٨ م .

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) Waxman, M. : History of the Jewish Literature. p. 128

(٣) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ٤٦ (٤) انظر الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٠٠

الطبقة الخامسة (٤٢٧ - ٤٦٨ م) :

عاصرت هذه الطبقة من الشراح عصرين متناقضين في معاملة اليهود حيث عاشت الفترة التي سبقت تولي يَزْدَجِر الثاني الحكم (٤٣٨ - ٤٥٧) والتي عرفت بالسماحة مع اليهود ، وعاشت بعد ذلك فترة أخرى مخالفة تماماً للفترة الأولى بعد أن تولي يزدجر الثاني الحكم وحرّضه الما جي (١) ضد اليهود وازداد الأمر سوءاً بعد تولي « خاينته فيروز Peroz » حيث حكم بالموت على اليهود وأجبر أطفالهم على النشأة في ديانة زرادشت ، ومنعت اجتماعات اليهود كما نفذ حكم الإعدام في قادة اليهود ومن بينهم رئيس المنى « (٢) .

ومن فقهاء هذه الطبقة :

ماريمار :

من شراح الطبقة الخامسة . ويتكون اسمه من لقبين « مري - مار » (٣) أو مار - يمار (٤) . تولي رئاسة أكاديمية سورا عقب وفاة رابي آشي (٤٢٧م) ويبدو أنه لم يكن مشهوراً كسابقه من المفسرين إذ لم يعده رابي شيريرا جاءون من بين رؤساء الأكاديمية وإن كان المؤرخون جميعاً يجمعون على أنه تولي رئاسة الأكاديمية الدينية في سورا بعد وفاة آشي .

ويذكر المؤرخون للفكر الديني اليهودي أن هذا اللقب الذي منح له لم يطلق على أحد بعده سوى رابي ايلدي برأبين وأنه كان يطلق قديماً منذ عصر رابي حنّدا .

(١) الما جي هو اللقب الذي كان يطلق على الكاهن الفارسي .

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times p.149-150.

انظر في هذا الشأن أيضا : هليفي : تاريخ الأوائل ، ج ٢ ص ٩١

(٣) أوتنر إسرائيل ، ج ٥ ص ٣٠٠ (٤) الفكر الديني الإسرائيلي ص ١٠٠

مار بَرَّ رابى آشى :

وهو ابن رابى آشى رئيس الأكاديمية الدينية فى سورا ومن فقهاء الطبقة الرابعة . وكان يلقب طبيوى « وحسب ما يذكر رابى شريرا جاءون فى رسالته أن الاسم طبيوى يساوى ويعنى يوم طوف وأن سبب هذه التسمية هو ما كان يبدو لليهود من أمل ورجاء فى الأيام القادمة وانتهاء أيام الاضطهاد والعبودية التى فرضها يزدجر الفارسى الذى مات ٤٥٧ م . (١)

ولم يأخذ مار بَرَّ رابى آشى مكانته (٢) كرئيس لأكاديمية سورا إلا بعد موت والده بثمانية وعشرين عاماً نظراً لأنه كان ما يزال صغيراً ، وظل رئيساً لهذه الأكاديمية مدة ثلاثة عشر عاماً . ويعد مار بر رابى آشى من الذين حرروا النسخة الأخيرة من التلمود . وقد توفى عام ٤٨٦ ميلادية .

الطبقة السادسة (٤٦٨ - ٥١٠ م) :

وهى خاتمة المطاف فى طبقات المفسرين التى ضمت تلك المجموعة الكبيرة من أحبار اليهود الذين قاموا بتفسير المشنا ووضع القوانين التشريعية وتفسيرها والتى تضمنتها الجمارا ومن أهم مفسرى هذه المجموعة الأخيرة :

١ - ربا توسفيا ، وكان يعلم فى سورا .

٢ - رابيننا بَرَّ حَمَا ، وهو من سورا أيضاً .

٣ - يوساى من بومباديثا .

هذه الطبقات الست من المفسرين الذين تعاقبوا فى الفكر الدينى اليهودى على مدى ثلاثة قرون قد قاموا بمجهودات ضخمة فى سبيل تفسير وشرح التوراة الشفهية « المشنا » التى قام بتلوينها وتبويبها الحبر يودا (١) اوتسر يسرائيل ٥ ج ٥ ص ٣٠٠ - (٢) وانظر تاريخ الأوائل ، ج ٢ ص ٤٢ .

هناسي متوجاً بذلك مجهودات أجيال طويلة سبقتة وهي أجيال الرواة الذين وضعوا أساس هذه المشنا بلغة عبرية متطورة إلى جانب الآرامية ولغات أخرى فطبقات الرواة خلفت لنا المشنا وطبقات الشراح خلفت الجمارا ومنهما معاً تكون التلمود المعروف الآن . إذاً فما هي الجمارا ؟ وما هو مضمونها ؟ وأنواعها ؟ ولغتها ؟ .

الجمارا :

الجمارا تعني التكملة ، النهاية ، الخاتمة وهي لغة من الفعل *Gamar* ومضارع *ygmor* وبأنى هذا الفعل ، إما متعدياً بمعنى « أكمل - أنهى - أوصل الأمر إلى نهايته ، كما يأتي لازماً ^(١) بمعنى انتهى - كمل - تم ، مثل « خلّص يا رب لأنّه قد انقرض التقى » ^(٢) . ومثل « لينته شر الأشرار وثبت الصديق . فإن فاحص القلوب والكلّي الله البار » ^(٣) .

وقد يتعدى الفعل بنفسه إلى مفعوله دون مساعدة وقد يتعدى بمساعدة حرف الجر *על* أو الظرف *بعد* وفي هذه الحالة يخرج عن معناه الأصلي ليفيد معنى جديداً هو *يُدافع عن* ، *يَحمي* ^(٤) كما في « أصرخ إلى الله العلي إلى الله المحامي عني » ^(٥) ومثل : « الرب حامى عني » . ^(٦) وقد أطلقت هذه الكلمة لتؤدى معنى اصطلاحياً تعارف عليه أحبار اليهود واستخدم منذ عصر الشراح (٢١٩ - ٥٠٠ م) حتى الآن حيث يطلق على أقسام وفصول التلمود التي تتضمن أقوال الشراح بقصد تفسير وتوضيح وتوسيع ما جاء في المشنا . وأصبح اسماً يطلق على التلمود كله . فإذا قيل الجمارا فالمقصود محتويات التلمود كله .

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، ج ١ ص ١٩٥ (٢) مزابير ١٢-٢ (٣) مزابير ٧ : ٩

(٤) Compendious and complete Hebrew and Chaldec Lexicon. p. 129.

Edited by: Benjamin DAVIES. London- 1872.

(٥) مزابير ٥٧ : ٣ . (٦) مزابير ١٣٨ : ٨

وقد بنيت الجمارا أساساً على روايات وأقوال عصر الرواة التي جمعت ونظمت في ما اصطلح على تسميته بالمشنا . ثم جاء عصر الشراح وتناولوا ما خلفه أسلافهم بالشرح والتوضيح والإضافة كل هذا في صورة مناقشات وأبحاث ومجادلات (١) في تلك القوانين التي تضمنتها المشنا إلى جوانب نواحى أخرى حيث نجد في التلمود القصص والحكم والقواعد الطبية العامة وملاحظات في علوم الفلك والطبيعة وغيرها من العلوم فهو بمثابة موسوعة كاملة وضعت لكي يجد اليهودي فيه ذاته وحياته القائمة والمستقبلية ويحدد فيها علاقاته مع أبناء جنسه ومع المختلفين معه دينياً واجتماعياً وسياسياً وكل ما ينس الدين والتقاليد بصفة خاصة . وربما كان ذلك هو الذى جعل العمل في الجمارا يستغرق هذه الفترة الطويلة « فقد ألقت هذه الشروح في فترة امتدت من القرن الثانى إلى أواخر القرن السادس الميلادى » (٢) قام بها مجموعتان من المفسرين عاشتا في مركزين من مراكز اليهود هما بابل شرقاً وفلسطين أو أورشليم غرباً . وبالرغم من الاختلاف بين هذين المركزين فقد كانت هناك على الأقل علاقات فكرية وأدبية بينهما « فالعلة الفكرية قد استمرت بثبات بين البابلى والفلسطينى حيث كانوا ينتقلون من بابل إلى فلسطين ذهاباً وإياباً . والتبادل الفكرى بينهما مستمر ، ونوقشت بعض القضايا في كلا المركزين ، وكانت الأبحاث والتفاسير الفلسطينية تذهب إلى بابل والعكس حيث تنقل الإجابات البابلية عن سؤال فلسطينى في موضوع قانونى معين عن طريق أحد المسافرين ثم يعود بالإجابة بنفسه أو عن طريق تلميذ آخر من تلاميذ هؤلاء الشراح » (٣).

(١) Waxman, History of the Jewish Literature V.I. p. 120.

(٢) دكتور عل عبد الواحد وآق: اليهود واليهودية، ص ٢٥٠ - (٣) وكيمان: المصدر السابق ص ١٢٦

الجمارتان ، البابلية والفلسطينية :

كان لاختلاف البيئة التي عاش فيها الشراح اليهود ، وما عاصر طبقاتهم المختلفة في بابل وفلسطين من أحداث سياسية واجتماعية ، ثم اختلاف الفترة الزمنية بين كل من البيئتين وكثرة المفسرين والشراح في بابل عن شراح فلسطين . كل هذه العوامل أوجدت فروقاً واختلافات بين كل من الجمارا البابلية والجمارا الفلسطينية يمكن التعرف عليها دون عناء.

فالجمارا البابلية تبلغ في محتوياتها أكثر من خمسة أضعاف الفلسطينية فطبقات المفسرين الذين عاشوا في فلسطين لم يقوموا بتفسير سوى «الثلاث كتب الأولى من المشنا بتمامها وهي زراعيم ، موعد ، ناشيم ، كذلك شرح هذا التلمود الكتاب الرابع نزريقين ما عدا الجزء السابع عديوت أى الشهادات ، والجزء التاسع أبوت أى الآباء ولم يشرح شيئاً من الجزئين الخامس والسادس فيما عدا فصلاً واحداً من الجزء السادس وهو الخاص بأحكام الحيض عند النساء والذي يسمى ندة بكسر النون» (١).

ولم تكن كل محتويات الجمارا الفلسطينية من شرح وإضافات أو تعديلات لم تكن كلها من إنتاج طبقات المفسرين الفلسطينيين فقط بل « وجدت تفاسير لمفسرين من بابل لم يكونوا من طبقات المفسرين في فلسطين » . (٢) وذلك لوجود العلاقة الفكرية والثقافية بين يهود البلدين كما سبق ذلك . ومن مميزات الجمارا الفلسطينية البساطة وذلك لبساطة عقول مفسريها وأنهم كانوا يعملون في خط مستقيم لهذا خرجت تفسيراتهم وشروحهم أقرب إلى معاني المشنا في أغلب الأحيان ، ورغم هذه البساطة التي يتسمون بها إلا أنهم كانت تنقصهم سرعة البديهة والمهارة المنطقية .

(١) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٩٧ (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ١٠ ص ٢٦٦ .

فجاءت آراؤهم مختصرة وترتيبهم لقضاياهم وموضوعاتهم دون علاقة بينها في كثير من الأحيان « وذلك بعكس ما كان في الجمارا الباباية التي ظلت أجيالا عديدة من المفسرين تعمل باجتهاد ومثابرة واتسمت قضاياها بالترابط المنطقي مستخدمة المقارنات والتشبيهات في شكل تتابعي جدلي » (١)

وإذا كانت كثرة طبقات المفسرين في بابل وطول فترة التفسير فيها من العوامل الأساسية التي أدت إلى إكمال تفسير المشنا : وأن هذه الطبقات رغم ما وجد بينها أحيانا من آراء جزئية واختلافات حول بعض القواعد الدينية أو السلوكية إلا أنها كانت تسير في خط واحد ، وأننا نجد أن « أهم طبقة مؤثرة في الجمارا الفلسطينية هي الطبقة التي عاش فيها رابي يوحنان حيث وضع بعض الأسس التفسيرية ورتب المادة التي شككت قواعد التلمود الأورشليمي ولم يكمل هذا العمل » . (٢) ولقد أثيرت كثير من المناقشات والآراء بعد ذلك بين من تعرضوا للتلمود بالدراسة والنقد ، وكانت هذه المناقشات تدور حول تلك الفصول التي لم يتم شرحها في الجمارا الأورشليمية والسبب في ذلك ، وعما إذا كانت هذه الفصول وخاصة « القديشيم والطهوروت » قد شرحت ثم فقدت بمرور الوقت أم أنها لم تشرح فعلا فنجد أن « موسى بن ميمون يقول في مقدمة (سيدر زراعيم) ووجدت من الأورشليمي خمسة سيداريم كاملة ولكن سيدر طهوروت لم توجد في التلمود في أي من البابلي والأورشليمي ، ويتساءل عن السبب في عدم وجود هذه التفاسير » . (٣)

(١) Waxman, M. : History of the Jewish Literature V.I. p. 130—131.

(٢) Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. p. 132.

(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ١٠ ص ٢٦٣

وبصفة عامة كانت الجمارا الأورشليمية تبدو عملاً ناقصاً غير متكامل بالنسبة للجمارا البابلية وأن هناك اختلافاً واضحاً بينهما حتى في اللغة التي تم بها الشرح والتفسير ، فالجمارا البابلية قد شرحت باللغة الآرامية الشرقية أما الجمارا الفلسطينية فقد شرحت باللهجة الآرامية الغربية وكان القصور الواضح في الجمارا الفلسطينية وعدم ترابطها هو ما حدا ببعض الكتاب إلى عقد مقارنات بين الجمارتين يضعون لكل منهما تشبيهات مناسبة فمنهم من يقول « عندما يقارن روايات التلمود^٣ البابلي بروايات التلمود الفلسطيني فإننا سوف نندهش بسبب الاختلاف بينهما . فإذا قمنا بمقارنة الاثنين يظهر أحدهما كرجل قد توقف نموه أما الآخر فقد تحسنت صحته بالكامل ونما إلى حجم كبير » . (١) ويقصد بذلك إلى أن الجمارا الأورشليمية لم يكتمل العمل بها ، بعكس البابلية التي جاءت متكاملة غير ناقصة .

* * *

(١) واكسان : المصدر السابق ص ١٣٠

المناطق ، أو الموفقون « السبورائيم » :

تعتبر المحاولة الرابعة والأخيرة من محاولات الشرح والتفسير القديمة لنص التوراة وما يدور حوله هي تلك المحاولة التي أعقبت عصر شراح المشنا بطبقاتهم الست والتي نتج عنها ما يسمى بالتلمود بفرعيه البابلي والأورشليمي .

هذه المحاولة التفسيرية عرفت في تاريخ التفسير الديني اليهودي بمرحلة أو عصر السبورائيم أي المنطقيين أو المناطق « والكلمة سبورائيم » كلمة في صيغة الجمع مفردتها « سبورا أو سبورائي » وهي « لقب كان يطلق على حكماء إسرائيل بعد جيل الشراخ وقبل عصر العباقرة (الجاءونيم) » (١) . وهي « مشتقة من الفعل اللازم (سابر Sabar) بمعنى « اعتقد . أمل في » . وهو فعل آرامي الأصل يقابله في العبرية Sabar « (٢) كما في دانيال (٣) والمزيد من هذا الفعل Hisber بمعنى شرح - أوضح - فسر -- ومنها Sabrah وهو الجدل المنطقي أو الاستنتاج المبني على المنطق . وتلك كانت مهمة هؤلاء المفسرين فقد كان منهجهم التفسيري يقوم على استخدام المنطق فهم لا يتلقون التعاليم أو يفسرون النصوص دون أن يكون تفسيرهم مبنياً على مناقشات يستخدمون فيها العقل والمنطق .

ولم يترك هؤلاء المناطقة كتاباً معيناً ، وإنما كان صلب عملهم يقوم على تنظيم تفاسير الشراح قبلهم وترتيبها ترتيباً منطقياً بمقارنتها مع غيرها من التفاسير ومحاولة الربط والتوفيق بين وجهات النظر المختلفة ومحاولة

(١) ابن شوشان : قاموس حديث ، ج ٢ ص ١٠٤٩ . واوتر يسرائيل ، ج ١٠ ص ١٣٢
(٢) Comendious and Complete Hebrew and Chaldean Lexicon. p. 431.
(٣) دانيال ٧ : ٢٥ « ويتكلم بكلام ضد العلي ويبل قديس العلي ، ويظن أنه يغير الأوقات . والسنة ويسلمون ليده إلى زمان وأزمة ونصف زمان » .

الخروج بتفسير متفق عليه ، ولهذا فإنه يمكن أن نطلق عليهم أيضاً لقب الموفقين فهم بذلك لم يكونوا مفسرين بالمعنى المفهوم والمتداول لهذه الكلمة . إذ لم « يصف هؤلاء أية تعليقات أو هلاخوت على ما سبق ذكره في التلمود ، وإنما فقط استخدموا المنطق في فهم هذه التعاليم ، وذلك لكي يتفهمونه وبالتالي يشرحونه شرحاً ساماً لتلاميذهم »^(١) . وتلك مهمة صعبة بلا شك إذ تتطلب ثقافة واسعة ، وإدراك ديني على درجة كبيرة من الاقتناع بما دار في هذا الفلك من جدل ونقاش حتى يمكنهم أن يفهموا تناسير الأخبار المختلفة ويمكنهم التوفيق بينها .

وتعتبر الفترة الزمنية التي عاش فيها هؤلاء الموفقون من الفترات الصعبة في تاريخ اليهود فقد كانوا يعيشون تحت ضغط واضطهاد ملوك النرس ، ولذا فإن ما وصل إلينا من أنباء هؤلاء المفسرين وحياتهم وأنشطتهم في مجال الفكر الديني تعتبر قليلة ومضطربة ولم يتمكن المؤرخون من إزالة ما اكتنف هذه الفترة من غموض ، حتى أنهم قد تضاربوا في أجيال هؤلاء المناطق وعددها ، فيذكر البعض أن هؤلاء قد شغلوا أجيالاً خمسة تعاقبت في فترات زمنية استمرت مائة وسبعة وثمانين عاماً ، بينما تذكر مصادر أخرى بأنه « لا يوجد سوى جيلين اثنين فقط هؤلاء المناطق ، وهذا واضح من المصادر الموغلة في القدم »^(٢) .

وهناك مصدر ثالث يحدد تاريخاً مختلفاً للفترة التي عاشها المناطق حيث يقول : « وظل الأخبار السبورائيم (المناطق) مائة وخمسين سنة أخرى (٥٠٠ - ٦٥٠) يراجعون هذه الشروح الضخمة ويصقلون التلمود البابلي الصقل الأخير »^(٣) . ويبدو أن أقرب الآراء إلى الصواب في تحديد

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٧ ص ١٣٣ (٢) نفس المصدر ص ١٣٣

(٣) ديورانت . ول : قصة الحضارة ج ١٤ ص ١٥

الفترة الزمنية التي عاشوها هو الرأي القائل بأنهم شغلوا جيلين اثنين فقط على الرغم من أنه يحدد فترتهم بأربعين عاماً حيث بدأ نشاطهم عقب وفاة «رابينا بر هونا» آخر أجداد الطبقة السادسة من الشراح عام ٤٩٩م وانتهى هذا النشاط التفسيري «بموت راب سيمونا وهو من الجيل الأخير من الموفقين والذي توفي عام ٥٤٠ م»^(١). فإذا علمنا أن عصر الجءونيم قد بدأ حوالي عام ٥٨٩ ميلادية نجد أن هناك فترة زمنية قوامها تسعة وأربعين عاماً تعتبر فجوة في تاريخ الفكر الديني اليهودي ومع ذلك ورغم الفجوة الكبيرة فإن هذا التاريخ الذي حدد لم هو أقرب التواريخ صحة إذ أنه لا يجعل هناك تداخلاً بين عصرى السبورائيم والجءونيم كما ذكر مؤلف قصة الحضارة (٥٠٠ - ٦٥٠ م) فقد «كان الجءون الأول راب حنان في أكاديمية بومباديثا قد تولى عام ٥٨٩ م»^(٢).

وبذلك تكون الفترة التي عاشها السبورائيم ليست فترة طويلة حيث تقدر بحوالي أربعين عاماً كان معظمها لفقهاء الجيل الثاني منهم . إذ أن معظم مفسري الجيل الأول ماتوا قبل عام ٥١٥ م وكان منهم من عاصر جيل الشراح مثل رابي أحاشي ، ورابي يوسى أما الجيل الثاني فقد امتد إلى عام ٥٤٠ م «وقد أضافوا إلى التلمود بعض الإضافات من عندياتهم للشرح وللقضايا الجديدة»^(٣). التي ربما تكون قد جدت أو أثيرت في عهدهم .

* * *

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٧ ص ١٣٤

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ص ٢٢٥

(٣) يوسف رزق الله غنيمه : نزعة المشتاق في تاريخ يهود العراق ، ص ٩٦ ، مطبعة الفرات
بغداد ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٤ م .

اختلاف الفرق اليهودية حول التفسير :

بظهور تلك المدارس التفسيرية - إن جاز هذا التعبير - بدأ اليهود يلتفتون إلى تراثهم الدينى ويولونه اهتماماً خاصاً ثقة منهم أن فى هذا التراث الموجود فى التوراتين - المكتوبة أو المنزلة والتوراة الشفوية (التلمود) - يجد اليهودى حياته وكل ما يتعلق بها دينياً واجتماعياً وسياسياً ، فهذا التراث ينظم له كل أمورده . وأخذت تلك المجموعات الهائلة من المفسرين على مدى عصور طويلة متتالية يشرحون ويفسرون مضمون هذا التراث ، محاولين أن يزيلوا غموض ما فيه ، وأخذت كل مجموعة تنهج نهجاً جديداً قد يختلف أحياناً مع من سبقها وقد يتفق معها ، منهم من أضاف فقرات تفسيرية إلى النص الأصيل ومنهم من توسع فى التفسير واستنبط الأحكام والشرائع ووضع القوانين وأحدث تقاليد جديدة ، ومنهم من جمع أعمال سلفه وأضاف إليها وأحدث تشريعات جديدة واهتم بالقصص والأساطير وأجرى تعديلات فى الشريعة تقتضيها الحالة الراهنة لليهود فى عصره . كل ذلك على مدار أجيال أربعة من المفسرين تمثلت فى النساخ والرواة والشرح وأصحاب الحواشى .

وفى أثناء تلك الأجيال التى مر بها التفسير الدينى للنصوص اليهودية الدينية لم يكن اليهود على يد رجل واحد فى موقفهم من الكتب المقدسة وما تتضمنه من نصوص بصفة عامة ، بل رأينا فيهم الاختلافات فى بعض الأمور ، ووصلت تلك الاختلافات إلى حد أن تكونت مجاميع كبيرة من اليهود ، أو ما يسمون فى تاريخ الفكر الدينى اليهود بالفرق اليهودية ، حيث كان لكل فرقة من تلك الفرق آراء خاصة بها سواء كانت تلك الآراء فى نص الكتب الدينية نفسها ومدى قدسيتها ، أو فى مضمون هذه الكتب

وما تحتويه من تشريعات ومعاملات ، كما اختلفت أيضاً بعض هذه الفرق في أركان الإيمان عند اليهود وفي بعض جزئيات وتعاليم كانت بمثابة تقليد ديني عرفه اليهود وتوارثته أجيالهم .

هذه الفرق اليهودية المختلفة منها ما يرجع إلى أزمنة قديمة سابقة لعصور المفسرين إلا أنها قد ساهمت بما عرف عندها من آراء في إشعال نار الخلاف بين اليهود . وقد عاصرت بعض تلك الفرق أحداثاً سياسية لليهود ولم تكن الرؤية أمامهم واضحة ، فكان من الطبيعي أن يوجد نزاع بينها وبين بعضها ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن معظم تلك الفرق إن لم تكن جميعها تكاد تتفق على ضرورة التمسك بشريعة موسى التي نزلت عليه والتي تتضمنها الأسفار الخمسة ، ثم تختلف بعد ذلك فيما إذا كانت الكتب التي جاءت بعد ذلك وهي - أسفار الأنبياء والمكتوبات - وكذا المشنا والجمارا الذي يتكون منهما التلمود - هل لهذه قدسية أسفار موسى الخمسة ؟ وهل توضع في منزلة واحدة معها أم لا ؟

ومن أهم هذه الفرق التي ظهرت بين اليهود في تلك الفترات ، وتركت بصماتها في الفكر الديني والشريعة والمعتمديات نجد فرقة السامريين ، والفريسيين ، والصدوقيين وكذا فرقة الأسينيين ، وهذه الفرق الأربعة تعد من أكبر الفرق اليهودية التي ظهرت في فترات التفسير الأولى حتى نهاية عصر الشراح ، كما أنها تعتبر من أكبر الفرق التي دب الخلاف بينها بصورة علنية قبل أن يظهر الخلاف بين فرقتي القرائين والربانيين في العصور التي تلت تلك الفترة ووصل بهم الأمر إلى أن اتهمت بعض الفرق بالكفر والخروج عن عقيدة السلف . وسنحاول في عرض سريع لبعض هذه الفرق أن نتلّس ما كان بينها من خلاف وموقف كل فرقة من

الأخرى من ناحية ، وموقفها من الكتب الدينية والشريعة والمعتقدات من ناحية أخرى . وإلى أي حد ساهمت هذه الفرق في تطور الفكر الديني في مراحل المختلفة ، والتفسير بصفة خاصة .

أولا : السامريون :

تلك أولى الفرق المنشقة على اليهود ، ولذا فإننا نجد جمهور اليهود لا يعترفون بهذه الفرقة ، بل ولا ينسبونها على الإطلاق لبني إسرائيل . إذ يسمونهم « الكوثيين » ، وهذه التسمية مستمدة مما ورد في العهد القديم ، نسبة إلى « كوث » التي جلب منها شلمناصر ملك آشور هؤلاء القوم بعد سبي بني إسرائيل ، وأسكنهم مدن السامرة ، وإن كانت هذه التسمية غير دقيقة فالكوثيون حسب رواية العهد القديم لم يكونوا وحدهم الذين أحضرهم ملك آشور إلى السامرة فقد جاء بأناس غيرهم من مدن أخرى حيث يقول السفر : « فأتى ملك آشور بقوم من بابل ، وكوث ، وعوا ، وحماه ، وسفهره وايم ، وأسكنهم مدن السامرة عوضاً عن بني إسرائيل فامتلكوا السامرة وسكنوا في مدنها » (١) .

فمن هذه الفقرة نجد أن هناك جماعات أخرى غير الكوثيين شاركهم الإقامة في السامرة وامتلاكها إلا إذا كان ذلك على سبيل إطلاق الجزء على الكل . وذلك ما يذكره اليهود ومؤرخوهم عن أصل تلك الفرقة ويذكرون أن « هؤلاء الكوثيون كانوا يسمون أنفسهم بالسامريين أو بني إسرائيل ، وكانوا يقولون أنهم من نسل يوسف » (٢) . ولعلهم أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم نسبة إلى مدينة السامرة التي كانوا يقيمون فيها ، وقد ذكر اسم

(١) بلوك ثاني ١٧ : ٢٤

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٦٩

السامريين في العهد القديم ^(١) وفي التلمود الفلسطيني والمدراش - إلا أن
الحاخامين يذكرونهم دائماً باسم الكوثيم ^(٢).

وقد عاش هؤلاء السامريون في مدينة السامرة ، وكان هيكلهم المقدس
فوق جبل جرزيم الذي يعتبر بالنسبة لهم المكان المقدس الوحيد . ويبدو
أن الخلاف بينهم وبين اليهود لم يكن وليد السبي فقط وإنما يرجع إلى
ما قبل ذلك . عندما حولت قبلة اليهود من السامرة إلى بيت المقدس ،
فتمد عدوا ذلك خروجاً على الشريعة ولم يعترفوا بهذا التحويل ولذلك فهم
« لا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولا يعظمونه » ^(٣).

وتذكر المصادر اليهودية عن هذه الفرقة أن تاريخها يستقي .. إلى
جانب ما ذكر عنها في سفر الملوك - من كتابات يوسيفوس ، وما كتبه
ابن سيرا والحشمونيون . ويرجع الخلاف بين السامريين واليهود عثمائدياً
أولاً إلى قدسية جبل جرزيم بالنسبة للسامريين . ثم إلى العهد القديم
حيث اعترفوا فقط بأسفار موسى الخمسة وسفر يشوع ، ولم يعترفوا بكتب
الأنبياء ، ولهذا فتمد وضع منهج هذه الفرقة عثمائدياً ، وكان لهم موقفهم
الخاص من الشريعة والإيمان يمكن تلخيصه فيما يلي :

أولاً : الإيمان بإله واحد ، وبأن هذا الإله روحاني بحت .

ثانياً : الإيمان بأن موسى رسول الله وأنه خاتم رسله .

ثالثاً : الإيمان بتوراة موسى وتقديسها وبأنها كلام الله .

رابعاً : الإيمان بأن جبل جرزيم المجاور لنابلس هو المكان المقدس

(١) ملوك ثاني ١٧ : ٢٩ . (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٦٩

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ص ٧٨ ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح
وأولاده. القاهرة ١٩٦٤م.

الحققي وهو القبلة الحقيقية الوحيدة لبني إسرائيل» (١).

وكان لهذه الأسس التي تقوم عليها عقيدة الإيمان عند السامريين أثرها بين اليهود فهم بذلك لا يعترفون بمعظم ما جاء في العهد القديم . فأسفار موسى الخمسة وسفر يوشع بن نون باعتبارهما رفيقاً لموسى عليه السلام في رحلته ، وخليفته في قيادة اليهود . هذه الأسفار هي فقط التي يعترف بها السامريون ، أما التوراة الشفوية ، وتفسيرات المفسرين لها وما استنبطه الأحبار من قوانين وتشريعات ضمنوها التامود فإنها لا تعد بالنسبة للسامريين من الكتب المقدسة بل « يعتبرونها من الأعماق البعيدة في الكفر » (٢).

فإذا كان ذلك موقفهم إزاء الكتب التي يعتبرها جمهور اليهود مقدسة ، وأنكر السامريون ذلك فهم إذاً قد أنكروا نبوءة معظم أنبياء بني إسرائيل الذين ذكروا فيما بعد سفر يوشع في العهد القديم « فيكذبون نبوءة شمعون وداود وسليمان وأشعيا واليسع وإلياس » (٣). ويذكر الشهرستاني أن هذه الفرقة قد انقسمت إلى فريقين « إلى دوستانية وهم الالفانية . وإلى كوسانية . والدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة . والكوسانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة ، والثواب والعقاب ، والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا ، وبين الفريقين اختلاف في الأحكام والشرائع » (٤).

ويبدو أن القسم الأول من هذه الفرقة حسب تقسيم الشهرستاني هم

(١) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٤٨

(٢) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٤٨

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ص ٧٨

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٧

الذين اعتبرهم ابن حزم الفرقة بأكملها ، وقال عنهم أنهم لا يقرون بالبعث البتة ، (١) أما القسم الثانى فهم مثل جمهور اليهود من حيث أنهم « يؤمنون بيوم القيامة ويسمون البعث أو يوم الموقف العظيم » (٢). ويمتد الخلاف بين تلك الفرقة وبين اليهود إلى مضمون الأسفار نفسها وانتمائها التى نزلت بها ، فهم يزعمون أن بأيديهم توراثة غير التوراة التى بأيدي سائر اليهود ، ويدعون أنها المنزلة ، ويؤكدون أن التى بأيدي اليهود محرفة ومبدلة ، أما أحبار اليهود فيقولون بأن السامريين اكى يؤكدوا قدسية جبل جرزيم قد حرقوا فى التوراة وأدخلوا فيها تغييرات كثيرة . ولعل الفترة الوحيدة التى هادنت فيها هذه الفرقة جمهور اليهود وتعاونت معهم ، أثناء خراب بيت المقدس ، حيث تجمع السامريون . ووقفوا إلى جانب اليهود ضد الرومان ، وربما لم يكن ذلك عن اقتناع منهم بالتعاون وإزالة الخلافات ، وإنما لأنهم أدركوا منذ بداية الأمر أن الرومان لا يفرقون فى أحكامهم واضطهاداتهم بين السامريين واليهود وإنما كان الجميع أمامهم سواء (٣).

ولفرقة السامريين آراء ومعتقدات وتفسيرات للنصوص تخالف فى معظمها تفسيرات جمهور الأحبار فى ذلك الوقت فهم « يحرمون على أنفسهم الزواج من طائفة غير طائفتهم » (٤) الأمر الذى أدى بهم إلى الانقراض شيئاً فشيئاً بمرور الوقت ، كما أن لهم آراء أخرى فى مسألة زواج بنت الأخ وبنت الأخت تخالف آراء المفسرين الآخرين . ويأخذ

(١) ابن حزم : المصدر السابق ص ٧٨

(٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٢

(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٧٠

(٤) سيد محمد عاشور : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية ، ص ٧٧

وانظر أيضاً : مراد فرج : القراءون والربانيون ، ص ١٧ - اليهودية ، ص ١٤١ .

عليهم اليهود ادعاءهم بأنهم يتمسكون بحرفية النص التوراتي في أسفار موسى الخمسة ، ويذكرون أنهم مع هذا الادعاء إلا أنهم قد أخذوا بتفسيرات الحاخامين وقوانينهم في الخلاخا فقد « وجدت عندهم تشريعات ليست موجودة في التوراة كذبح الطيور وما شابهها » .^(١) ولم ينس لهم اليهود موقفهم العدائي منهم أثناء حرب المكابيين عندما ساعد السامريون أعداءهم ، وكذا موقفهم « عندما رفضوا المساهمة في بناء الهيكل الثاني . إذ كانوا يعتبرون أن المكان المقدس لليهود هو جبل جرزيم وليس جبل صهيون وأورشليم »^(٢).

ثانياً : الفريسيون : Phrōsem

كانت عقيدة الشعب اليهودي منذ عودتهم من السبي ، ومنذ أيام عزرا الكاتب وجيل النساخ إن وجود إسرائيل وقيامها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى تمسكهم بتوراتهم ، وطاعتهم لشريعتهم . ولهذا فقد أصبح الأُحبار والحكماء الذين شغلوا أنفسهم بتفسير هذه التوراة وشرح تلك الشريعة ، أصبحوا قادة لهؤلاء اليهود الذين رغبوا في الابتعاد عن الوثنية المتفشية بين الأمم المجاورة . وهؤلاء الحكماء هم طائفة علماء الشريعة من الربانيين ، قديماً كانت لهم الكلمة العليا في توجيه المجتمع على عهد المسيح ، كما كانوا من أشد خصوم المسيح خطراً عليه لتبهرهم في العلم وزعامتهم بين الناس ومنزلتهم عند الولاة^(٣).

هذه الفرقة اليهودية المتشددة في أمور الدين والشريعة كانت تلقب بالفريسيين والتي تعني بالعبرية Phrōsem أي المنزلون أو النساك .

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٧١

(٢) دكتور محمد بحر عبد المجيد . اليهودية ص ١٤١

(٣) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٥٢

وهى كلمة فى صيغة الجمع ومفردھا Pros^v وتعنى منعزل - ناسك .
« وفى زمن الهيكل الثانى كانت هذه الكلمة لقباً يلقب به اليهودى الذى
ينتمى لجماعة الحاخاميين المتمسكين بالتوراة : والذين اعترفوا بالتوراة
الشفوية فى مقابل الطائفة الثانية التى تسمى بالصدوقيين » (١) .

أما الفريسيون أنفسهم فكانوا يلقبون بعضهم البعض بالأنقياء أو
الرفاق أو الزملاء « ولعلها أصل استعمال العرب لكلمة الأحبار أى علماء
اليهود ومفردھا فى اللغة العربية حبر بفتح الحاء » . (٢)

ومما ذكره المؤرخون عن هذه الفرقة نعلم أنها لعبت دوراً هاماً وخطيراً
فى تاريخ اليهود منذ العودة من السبي البابلى ، لما كان لهم من قوة ونفوذ
بين اليهود ، وكان الكاهن الأعظم على رأسهم « ويعتبر فى نفس الوقت
الحاكم المدنى لهم ، بل كان فى بعض الأحيان يشغل منصب القائد
العسكرى » (٣) .

مظاهر الإيمان فى معتقداتهم :

لم يكن الإيمان عند هذه الفرقة يتوقف عند مجرد التمسك بنصوص
التوراة المكتوبة فقط ، بل كانوا يؤمنون بحب الله للإنسان : وكانوا
يهتدون إلى السير على الطريق الذى حددده الله لهم وجاءت به شريعتهم ،
فآمنوا بالخير والشر ، ولكل عندهم ما يحض عليه : ولهذا كان أهم مظهر
من مظاهر تطور العقيدة عندهم هى بروز فكرة الإيمان بالله مع الاعتقاد
الواضح فى وجود الشيطان ، وهى عقيدة لم يكن العبريون القدماء قد
أدخلوها فى نصوص التوراة » (٤) .

(١) ابن شوشان ، ج ٢ ص ١٣٠٥ (٢) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٣

(٣) الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٥٥

(٤) History of our people in Rabbinic Times. p. 34.

وقد أدى إيمانهم بوجود الخير والشر في الإنسان إلى أن يؤمنوا بضرورة وجود الحزاء عن هذه الأفعال ، فآمنوا بالثواب والعقاب أيضاً ، إلا أن إيمانهم بنيل الثواب والعقاب كان يختلف عن الإيمان به عند فرقة الصدوقيين المعاصرة لهم . فالفريسيون كانوا يؤمنون « بأن البشر لا ينالون الثواب والعقاب عن أعمالهم في الحياة الدنيا . وإنما كانت تعاليمهم تقول بأنهم سينالون ثوابهم أو عقابهم بعد الموت » (١) . ولذلك فإبديّة الروح والبعث بعد الممات تشغل ركناً بارزاً في إيمانهم ومعتقداتهم . فمهما فنت الأجساد فالروح باقية وستبعث من جديد ، وستبعث معها الأجساد مرة أخرى في يوم الحساب الذي كانوا يسمونه يوم الرب ، وفي هذا اليوم يتلقى المحسن جزاء إحسانه ، والمسيء عاقبة إساءته ، وأخذوا بناء على هذا في نشر هذه المعتقدات وضمّنها تفاسيرهم وكتبهم « وكان هؤلاء الحكماء الفضل في خلق ما يسمّى بالهلاخا وكانت أولى المحاولات لتكوين هذا النوع من الكتابات على صورة شروح للنصوص » (٢) . ولهذا نجد أن معظم علماء التفسير في عصرى الرواة والشرح من طبقة الفريسيين الذين بشوا أفكارهم ومعتقداتهم في تفاسيرهم وشروحهم .

ولما كان معظم المفسرين في مراحل التفسير المختلفة من الفريسيين ، نجد أنهم كانوا أقرب إلى الشعب اليهودى « ويقول يوسيفوس أن معظم الذين اتبعوا الفريسيين كانوا من عامة الشعب بينما كان أتباع الصدوقيين من الأغنياء وعلية القوم » (٣) . وقد أدى ذلك إلى أنهم « قد نقلوا إلى الشعب بعض القوانين التى ورثوها ولكنها ليست مدونة فى شريعة موسى » (٤)

(١) اليهودية ، ص ١٤٣ و

History of our people. p. 35.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٤

(٣) اليهودية ، ص ١٤٣

The Interpreter Dic. of the Bible p. 446.

(٤)

ومن هنا يظهر مدى تمسكهم بعقيدة السلف أبلغ استمساك : ويحافظون تماماً على أدق تفاصيل الشريعة يفسرونها ويطوروها أحياناً بل ويغالون في تطبيقها « وحدث ذات مرة أن سقطت أورشليم في يد الملك الساقى انطيوخوس الرابع ، لأن استمساكهم بعقيدتهم أبى عليهم أن يدافعوا عنها يوم السبت حيث يحرم عليهم العمل » (١).

وكما كان تمسكهم بعقيدة أسلافهم قوياً . كانت لهم أيضاً آراء في تفسير بعض القوانين التشريعية التي تنظم حياة الأفراد والمجتمع منها ما يتفق مع رأى جمهور النتمهات كرائهم مثلاً في الزواج والطلاق فهو « يتطابق تماماً مع ما تسير عليه طائفة الربانيين اليوم . كما أن من آرائهم أن البنات ترث فقط إن لم يكن للمتوفى أولاد ذكور » (٢). وإن كانت هناك آراء أخرى قد تتعارض في تفسيراتها مع هذه الآراء .

وخلاصة القول في هذه الفرقة أن هؤلاء الفريسيين كانوا من ذوى الثقافة والفكر بدرجة لا مثيل لها بين قومهم . وإن تفاسيرهم للعهد القديم واستنباطهم للأحكام والشرائع مردها إلى تمسكهم بتراثهم ورغبتهم في احترامه والمحافظة عليه ، ومن هذه التفاسير يمكن تحديد منهجهم ومعتقداتهم فيما يلي :

أولاً : أنهم كانوا يؤمنون بوجود الملائكة والشياطين وتوسعوا في الحديث عنهما ، وهذا ما أدى بهم إلى الاعتراف بوجود الخير والشر .

ثانياً : آمنوا أيضاً بنمكة القضاء والقدر .

(١) ولز . ه . ج : معالم تاريخ الإنسانية ، ص ٦٨٨ المجلد الثالث ، الطبعة الثالثة ١٩٧٢
لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢) سيد محمد عاشور : مركز المرأة في الشريعة اليهودية ، ص ٧٨

ثالثاً : لم ينكروا البعث ، واعتقدوا بأن هناك يوماً محدداً فيه يحاسب كل إنسان على ما قدمت يده من أفعال في حياته ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . وبهذا حددوا واعترفوا أن الجزاء لا يكون في الحياة الدنيا .

رابعاً : استمدوا كل هذه المعتقدات والآراء من إيمانهم الراسخ بالتوراة المكتوبة والشفوية أيضاً ، وما يكمل هذه التوراة من شرائع وحكايات وأساطير تمثلت فيما وجد منها في المشنا والجمارا والمدراسيم ، وكل ذلك يندمج اندماجاً كاملاً في التوراة بحيث لا يجب الفصل بين هذه التوراة وبين مكملاتها .

ومن هنا أيضاً اكتسب الفريسيون شعبيتهم بين اليهود وأثروا فيهم وربما كان الشيء الذي يؤخذ عليهم أنهم كانوا متشددين في آرائهم وتعاليمهم حتى أنهم كانوا يحاربون كل من يقف في سبيل هذه المعتقدات حرباً ضرورياً بقدر ما كانت تسمح لهم قوتهم ، ونزاعهم العنيف مع الصدوقيين أبلغ دليل على ذلك . ومع هذا فتراثهم الذي خلفوه اعتمدت عليه اليهودية اعتماداً كبيراً في أجيالهم اللاحقة .

ثالثاً : الصدوقيون :

وإلى جانب الفريسيين عاشت فرقة أخرى من اليهود معاصرة لها ، إلا أنها تختلف عنها اختلافاً واضحاً سواء في معتقداتها وآرائها ، أو في وضعها الاجتماعي ، فالمعروف عن الفريسيين أنهم من عامة الشعب بينما كان الصدوقيون من عليّة القوم . ومن هنا كان ما حدث بينهم من خلافات استمرت فترة طويلة من الزمن حتى انتصر الصدوقيون في النهاية بفضل تقربهم للحكام الرومان وتحول هؤلاء الحكام عن مساندة الفريسيين . هذه الفرقة التي أطلق عليها لقب الصدوقيين على الرغم من انتصارهم

« لم تستطع أن تساير تطور الدين اليهودي حتى النهاية فانطفأت مع الزمن » (١). حيث لم تلق تعاليمهم صدى واسعاً بين جمهور اليهود الذي كان يؤمن بتوراته وشريعته .

وفيما يتعلق بتاريخ هذه الفرقة ونشأتها نجد أن الآراء كلها تجمع على أنها فرقة من الفرق اليهودية كانت تدين بالولاء لمؤسسها . وأن هؤلاء « نسبوا إلى رجل يقال له صدوق » (٢) وأما من هو صدوق هذا ؟ فإن بعض الروايات تذكر أنه كان تلميذاً من تلاميذ انتيجنوس السوخي وهو من كبار كهنة الهيكل الثاني وعاش حوالي سنة ٢٠٠ ق . م . (٣) . إلا أن الصدوقيين أنفسهم ينفون هذا النسب ولا يعترفون به . ويقولون بأن صدوق الذي ينتسبون إليه هو صدوق الكاهن الأعظم للملك داود قبل وفاته ، والذي كلفه الملك بأن يجمع الشعب ويأخذ البيعة لابنه سايمان كما جاء في سفر الملوك (٤) .

ومهما كان الأمر في إرجاع نسب هؤلاء الصدوقيين سواء أكان إلى صدوق تلميذ انتيجنوس السوخي أو صدوق الكاهن الأعظم لداود فإن ما كتب عن هذه الفرقة يذكر أن ساعدها قد اشتد في فترة من فترات الحكم الروماني ، وأن ما عرف من معتقداتها يؤكد إلى حد كبير رأي يوسفوس في وصفه لها بالأرستقراطية والغنى ، وأن الصدوقيين لم يكونوا ليطبقوا تلك الحياة الجافة ، والتقاليد الصارمة التي فرضها حكماء

(١) الفكر الديني ، ص ٢٥٦ (٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ص ٧٨

(٣) الفكر الديني ، ص ٢٥٧

(٤) ملوك أول ١ : ٣٢ - ٣٥ « وقال الملك داود ادع لي صادق الكاهن وناثان النبي وبنايامو ابن يهوياح . فدخلوا إلى أمام الملك . فقال الملك لهم خذوا معكم عبيد سيديكم وأركبوا سليمان ابني على البغلة التي لي وانزلوا به إلى جيجون وليسحه هناك صادق الكاهن وناثان النبي ملكا على إسرائيل واضربوا بالبوق وقولوا ليحيي الملك سليمان » .

الفريسيين على الشعب وأنهم كانوا يتطلعون إلى حياة أكثر سهولة وراحة مهما كانت الوسيلة إلى ذلك ومن هنا فإنهم كانوا « ينظرون بإعجاب إلى النجاح العسكري ليوحنا هيرقانوس لأنه كان يعنى بالنسبة لهم تجارة رابحة . وزيادة في الشراء » (١). ومن هنا كان منطلق معتقداتهم وأفكارهم، فهم لم يكونوا على استعداد للتفكير في حياة ما بعد الموت ومسائل الثواب والعقاب والملائكة والشياطين وكل ما بثه الفريسيون في نفوس عوام الأرض . بل كانت الحياة الدنيا هي شاغلهم ولذا بدأ الصراع بين هاتين الفرقتين . فقد كان للصدوقيين تفسيراتهم الخاصة للنصوص الدينية التي آمنوا بها وعموا على نشرها وساعدتهم على ذلك قربهم من الحكام الرومان وخاصة بعد أن تحول إليهم يوحنا هيرقانوس وناصر عقيدتهم على الفريسيين على الرغم من أنه بدأ حياته فريسياً ، ويرجع المؤرخون هذا التحول إلى الحياة المترفة والثروات المتدفقة عليه من حروبه وفتوحاته والتي جعلته ينحاز إلى الصدوقيين ويضطهد الفريسيين الأمر الذي دفع حبرا فريسيا وهو الحاخام تيتاي الاربلي يعنيه بقوله : ابتعد عن جار السوء ولا تتحالف مع فاعل الشر ولا تيسأ من الجزاء » (٢). وقد دفعته أمثال تلك الكلمات إلى الإصرار على مصادقته للصدوقيين وأمعن في اضطهاده لمعارضيههم « فألغى قوانين الفريسيين الأمر الذي اضطر كثيراً من أجبارهم إلى الحرب من سلطانه ومنهم رابي أشعيا بن فرحيا أحد المفسرين الفريسيين الذي هرب إلى مصر طلباً للأمان » (٣). تاركاً وراءه صراعات رهيبة بين هاتين الفرقتين من أجل السلطة والزعامة الدينية ، وان ستكون القيادة ؟

History of our people in, Rabbinic Times. p. 36. (١)

History of our people p. 37. (٢) المصدر السابق .

(رشي)

من هنا كان العداء قد استحکم بين الفريسيين والصدوقيين وانشقت
الفرقة الأخيرة عن جمهور اليهود ووصفهم التلمود « بأقبح الصفات ،
وسماهم الاميقيريين لأن مفهوم هذه الصفة عند اليهود التلموديين ينطبق
على من يصاب بالشك في الحقائق وعدم تصديق الروايات الشفوية » (١).
وربما يكون في هذا الوصف بعض المغالاة : إذ أن الصدوقيين في الواقع
لم يكونوا في شك من الحقائق الواضحة أمامهم . وإنما كانت تغلب عليهم
النزعة الظاهرية والتمسك بحرفية النص ويرون عدم تحميل هذا النص
ما ليس ظاهراً وواضحاً فيه أضف إلى ذلك ما عرف عنهم من أرستقراطية
وغنى فترى في زحف التقاليد الدينية وصرامتها قيدا يقيّد حريتهم وترفعهم
الأمر الذي دفعهم إلى أن يقفوا موقف المدافع عن أنفسهم إلا أنهم أسرفوا
في ذلك مما أظهرهم في النهاية في صورة جماعة تشكر الكثير من أسس
المعتقدات اليهودية ، وتتمسك بالعلمانية والحياة الدنيا أكثر من تمسكها
بالديانة والشرائع ، وتتمثل معتقدات هذه الفرقة فيما يلي :

أولاً : أنهم لا يعترفون بالعلم والعلماء . ويعتقدون أن القيادة يجب
أن تكون للكهنة وليست للعلماء (٢). ومع أن المفروض في الكاهن أن يكون
عالماً واسع الأفق لديه من القدرة العامة ، لا تمكنه من تولي القيادة . إلا أنه
بالنسبة لهذه الفرقة فأغاب الظن أنهم لم يأخذوا من صفة الكهانة إلا
الانتساب العرقى فقط .

ثانياً : أنهم لا يؤمنون بأن هناك يوماً للرب (يوم الحساب) ويحتجون
على ذلك بعدم ورود إشارة صريحة واضحة في النص التوراتي الذي
يؤمنون به .

(١) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٥٩ (٢) د. محمد بحر عبد المجيد : اليهودية . ص ١٤٤

ثالثاً : لا يعتقدون إلا بنص التوراة المكتوب فقط ولا ينظرون إلى

غيره من نصوص فهم لا يؤمنون بالمشنا والجمارا وماحقاتها .

رابعاً : لا أبدية للأرواح ، ولا بعث للأجساد في معتقداتهم .

خامساً : وبما أنهم لا يؤمنون ببعث الأجساد بعد الموت ، فليس هناك

إذن ثواب وعقاب في الدار الآخرة كما يقول الفريسيون ، وإنما يعجازى كل إنسان على ما يفعله وهو على قيد الحياة .

سادساً : لا وجود للملائكة أو الشياطين في فكرهم ومعتقداتهم . كما

أنهم لا يؤمنون بفكرة القضاء والقدر وإنما يقولون بحرية الإنسان فيما يفعل في الحياة الدنيا .

سابعاً : اختلفوا مع جمهور اليهود في مسألة الميراث فمن رأيهم أن

بنت المتوفى أحق بالميراث من بنت ابن المتوفى إن لم يكن له ولد وحجتهم في ذلك أنها أولى من بنت الابن . فإذا كانت بنت الابن بحق لها الميراث في جدها فمن باب أولى أن ترث البنت في أبيها . ورأى الجمهور في ذلك أن الميراث يؤول إلى فرع الفرع فبنت الابن تحجب البنت^(١) . ومن رأيهم كذلك أن ترث بنت المتوفى مع الابن أيضاً ، وقد أثيرت مناقشات بينهم وبين يوحنا بن زكاي في هذا الشأن وكانت الغلبة له واعتبر اليهود ذلك من المواقف الطيبة التي تغلبوا فيها على الصدوقيين^(٢) .

تلك كانت أهم معتقدات هذه الفرقة ومنها يتضح إلى أي مدى كانت تختلف مع الفرق اليهودية الأخرى من ناحية ومع جمهور اليهود من ناحية أخرى ، فم لا يميلون إلى التأويل في التفسير بينما كان اليهود

(١) سيد محمد عاشور : مركز المرأة في الشريعة اليهودية . (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ . ص ١٠٠

يأخذون بالتأويل منذ أيام عزرا ورجال الكنيسة الكبرى الذين « كانوا في البداية عبارة عن مجموعة من المفسرين الذين فسروا التوراة بالمدراش وعارضوا الصدوقيين الذين احتفظوا بالبشاط وحدهم وفسروا العيين بالعين والسن بالسن ^(١) بمناه الحرفي وجاء الدراش فألزمه القول بما يحتمل أكثر من معنى » ^(٢).

الأسينيون :

وهذه فرقة غامضة من فرق اليهود سواء في تاريخها أو منهجها وساوكها الأمر الذي أدى إلى اختلاف الباحثين في تحديد تاريخ هذه الفرقة ، فقد قدم حديث عنها يرجع إلى أسرة المكابيين الحشمونيين إذ يذكر يوسفوس في تاريخ اليهود أنهم كانوا موجودين على عهد الأمير الحشموني يوناثان (١٦١ - ١٤٨ ق . م) ^(٣) . ويبدو أن هذا الغموض الذي أحاط بهذه الفرقة وأهدافها كان غموضاً متعمداً من جانبها ، حيث يبدو أنهم لم تكن لديهم الرغبة على الإطلاق في الإفصاح عن أنفسهم للعالم الخارجي ، ولعلهم يهدفون من وراء ذلك إلى أن يظاوا في طي الكتمان حتى يشتد ساعدتهم ثم يفاجئون العالم بعد ذلك بمكانتهم وأهدافهم ويضعونهم أمام الأمر الواقع ، ومن هنا يستطيعون فرض معتقداتهم . وتاريخ اليهود على مر العصور . يقوى هذا الافتراض فمن سياهم المعروفة أنهم يعملون دائماً في الخفاء طالما كانوا في الموقف الأضعف.

وهذه الفرقة من اليهود كانت عبارة عن مجموعة من اليهود تعيش حياة الزهد والتقشف والرهينة معتمدة على مجهودات أفرادها « ويكرس أفراد هذه الجماعة كل أوقاتهم للعبادة والتأمل والانعزال عن المجتمع الذي

(١) خروج ٢١ : ٢٤ (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٨٥

(٣) الفكر الديني الإسرائيلي ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩

كانوا يعتبرونه ملوثاً ، والاتصال به يلوث الروح « (١). وهذه الفكرة الانعزالية عن المجتمع لفقد الثقة فيه وفي معتقداته وتصرفاته قد شوهدت بعد ذلك في مجتمعات كثيرة واصل أقربها ما يوجد في الوقت الحالي من لجوء مجموعات كبيرة إلى التجمع والانعزال عن المجتمع اعتقاداً منهم بفساد هذا المجتمع وبعده عن التمسك بأسس الدين والأخلاق حتى وصل الأمر ببعضهم إلى الخروج على المجتمع وتكفيره .

وكثير من المصادر التي تعرضت للحديث عن هذه الفرقة تصنفهم بأنهم « كانوا أكثر تزمناً من الفريسيين في تقديسهم وإيمانهم بإله إسرائيل » وأنهم أصبحوا متطرفين لعزلهم أنفسهم عن بقية الناس : وانقطاعهم عن مشاركتهم أمور الحياة بأكملها حتى ما يتعاق منها بجوانب كثيرة من عقيدة الجماهير اليهودية : وشرائعهم التي يؤمنون بها . ومن هنا كانت لهذه الفرقة معتقداتها وساوكها ومنهجها في الحياة التي تؤمن بها مهما كانت تخالف عقيدة سائر اليهود . فهم في نظرهم ماوشين يجب اعتزالهم . ومن أسس معتقداتهم :

أولاً : لم يكن الأسينيون يثقون في كثير من الطقوس التعبدية لليهود وخاصة تلك الطقوس التي كانت تقام في المعبد . لذا فإن هذه الفئة كانت لا تحتفل بأيام السبت في المعابد كبقية اليهود (٢).

ثانياً : تعتبر الأضحية في الشريعة اليهودية ركناً هاماً من أركان الإيمان نصت على ذلك شريعة موسى وورد ذكرها في أكثر من موضع في أسفار التوراة (٣) ، ومع ذلك فقد حرمت هذه الفرقة الأضحية والقرايين

(١) اليهودية ص ١٤٤ (٢) اليهودية ص ١٤٢ (٣) ورد في أسفار التوراة كثير من الإشارات للأضحية والذبيحة والقربان ، وفصلت فيها القواعد المنظمة لهذه الأضحيات والقرايين وكل ما يتعلق بها ومن المواضع التي ذكرت فيها الأضحية والقرايين : خروج ١٣ : ١١-١٣ ، ٢٩ : ٣١-٤٣ . لاويين اصحاحات : ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧ ، ١٠

« مع أن الأضحية والقربابين كانت تعتبر عند الفرق الأخرى من أهم العبادات » (١). وبذلك تكون قد خالفت اليهود وجمهور المفسرين في ركن هام من أركان العبادات : وذلك لأنهم يرون في الأضحية والذبيحة لوناً قاسياً من سفك الدماء وتمادوا في ذلك للدرجة الامتناع كلية عن أكل اللحوم وإسالة الدماء .

ثالثاً : من معتقداتهم أيضاً إيمانهم بحرية الإنسان . حتى أنهم حرّموا نظام الرق والعبودية وقالوا بعدم أحقية الإنسان في امتلاك أخيه الإنسان . وأن يحرمه من حريته وإنسانيته . وهم بذلك أيضاً يخالفون كثيراً من نصوص الشريعة اليهودية ، التي وضعت لذلك كثيراً من الأنظمة وأوضحت كيفية استخدام اليهودي أخاه ، أو بيع اليهودي نفسه لأخيه اليهودي وفصلت ذلك في أكثر من موضع في التوراة (٢).

رابعاً : من مظاهر معتقدات هذه الفرقة أنها لم تكن تبتغي لنفسها جاداً أو سلطاناً ، وإنما كان أفرادها ينشدون الزهد والتقشف في أمور الدنيا والابتعاد عن ملذاتها . لذلك نجدهم يجنحون إلى المعيشة الجماعية في دار للطائفة بعيدة عن الناس . حيث يعد كل فرد فيهم للقيام ب مهمة من مهام الحياة اليومية من زراعة وصناعة وطبخ أو تنظيف . وتلك كانت هي المهن التي عرفت عنهم . كما أنهم كانوا بحرّمون الاشتغال بالتجارة لما يمكن أن يترتب على ذلك من جشع في النفوس وحرص على جمع المال ، وجنوح إلى ابتزاز الآخرين بإقراضهم الأموال بالربا . وإن كان بعض فقهاء اليهود يفسرون موضوع الربا بأكثر من تفسير فمعهم من يحرم إقراض اليهودي أخاه برّبا حسب نص الشريعة : ويبيح الإقراض بالربا

(١) اليهود واليهودية . ص ٩٠

(٢) خروج ٢٢ : ١ - ٥ ، تثنية ١٥ : ١١ ، لاويين ٢٥ : ٤٤ - ٤٧

لغير اليهودى . ومنهم من يحرم الربا حتى على غير اليهودى معتمداً في ذلك على النص الوارد في سفر الخروج ٢٣ : ٢١ « ولا تضطهدوا الغريب ولا تضايقوه لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر » (١).

خامساً : كانوا يتمسكون بنص التوراة تمسكاً شديداً لا يحيدون عنه ، وينفذون ما جاء في هذا النص من أحكام بكل دقة مهما كانت عاقبة ذلك ، ويحترمون اسم الله احتراماً يفوق الحد ويحرصون باستمرار على قدسيته وطهارته ولا يعرضونه لحنث أو تدنيس « وقد أدى بهم حرصهم على اسم الله أنهم امتنعوا عن حلف اليمين في أى مناسبة مهما كان ذلك ضرورياً » (٢) فلا يقسم عضو هذه الفرقة اليمين إلا مرة واحدة فقط وذلك عند الدخول في الفرقة ثم لا يحلف يميناً بعده بعد ذلك على الإطلاق .

سادساً : يرى بعض الباحثين أن هذه الفرقة قد تأثرت في معتقداتها ببعض الشرائع الأجنبية كالشرائع المصرية القديمة أو المجوسية ومن مظاهر هذا التأثير ما عرف عن اهتمامهم الشديد بالشمس وشروقها على وجه الخصوص « فقد كانوا يقومون من نومهم قبل الفجر فيقفون جماعة في انتظار لحظة الشروق حيث يؤدون صلاة معينة يسمونها صلاة الأسلاف » (٢).

سابعاً : النظام الأسرى والعائلى لم يكن له وجود لديهم حيث أنهم كانوا يحرمون على أنفسهم الزواج نهائياً ويوجبون تجنب النساء والابتعاد عنهم . ورأيهم في المرأة يخالف آراء جمهور فقهاء اليهود بل ويخالف نص الشريعة نفسها . وتختلف الآراء حول تفسير هذا الموقف منهم فمن الباحثين من يقول بأن هذا الموقف ربما جاء نتيجة تأثيرهم بمؤثرات أجنبية

(١) انظر في ذلك : الربا عند اليهود ، ص ٦٣ - ٦٦ ، اوتسر إسرائيل ، ج ٥ مادة ناشخ .

(٢) History of our people. p. 35.

وانظر أيضا الفكر الدينى الإسرائيلى ، ص ٢٦٩ (٣) الفكر الدينى ، ص ٢٧٠

ارتبطت بفكرة الطهارة عندهم وأنهم كانوا يكثرون من الاغتسال والمحرص على النظافة باستمرار ، وإن الاقتراب من المرأة ومجامعتها يوجب النجاسة » فالشريعة اليهودية ترى في الاتصال الجنسي بين الرجل والمرأة - حملاً يدنس جسميهما ويبعدهما عن الطهارة ويبدو ذلك واضحاً في وصية موسى لقومه في التوراة ^(١) .

ومن الباحثين من يقول بأن هذه الطائفة لم تكن تحرم الزواج بصفة نهائية بل كانوا يختبرون النساء لفترة قد تصل إلى ثلاث سنوات . فإن آنسوا منهن العفة عقدوا عليهن فإذا حمان امتنعوا عنهن . وفي هذا القول ما يخالف ما عرف عن هذه الفرقة وبعدهم عن الناس ^(٢) .

والتأمل لهذه المعتقدات السالفة ، وهذا السلوك الفريد الذي عرف عن جماعة الآسينيين والاختلاف الواضح بين أركان الإيمان والمعتقد عندهم وبين ما كان عليه جمهور اليهود وفقهاءهم لا يجد مبرراً لهذا السلوك إلا في أحد أمرين :

الأول : ربما يعود إلى عوامل سياسية . وما كان عليه اليهود في فترة تكوين هذه الفرقة وموقفهم من المحكام الأجانب هذا من ناحية . ثم هذا التطاحن الداخلي والاختلاف بين اليهود أنفسهم حول شريعتهم وتفسيرهم لنصوصهم الدينية من ناحية أخرى ، كل هذا جعل هذه الفرقة تنشأ المنفردة بنفسها وتعتنق أفكاراً جديدة ربما جاء بعضها من مؤثرات أجنبية .

الثاني : أن تكون هذه الفرقة قد هالما ما يتضمنه النص التوراتي من تناقضات أحياناً ، وحرص على عنصرية متزمتة وغير ذلك من الأمور التي

(١) خروج ١٩ : ١٤-١٥ ص ٢١ : ٤-٥ . وانظر أيضاً الفكر الديني . ص ٢٧١

(٢) د. فؤاد حسين : من الأدب العبري ص ١٣٢ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة .

وانظر أيضاً مركز المرأة في الشريعة اليهودية . ص ٨١ - ٨٢

لم يقبلها فكرهم فعولوا إلى الاعتزال والبعد ووضع مناهج ومعتقدات محددة يسировون عليها محاولين التوفيق بينها وبين النص التوراتي قدر استطاعتهم .

مما سبق عرضه لبعض الفرق اليهودية ومعتقداتها وموقفها من الشريعة بصفة خاصة يمكن القول بأن فقهاء اليهود وأحبارهم على مر عصورهم المتعاقبة ومنذ أن اتجهوا نحو تراثهم الديني الذي يحتويه النص التوراتي الذي أوحى به الله إلى موسى عليه السلام ، ثم ما تلى هذا النص المنسوخ من تفسيرات شفوية في البداية جمعت وقيدت في ما يسمى بالمشنا عقب ذلك وتم شرحها وتبسيطها في الجمارا . نقول إنه خلال تلك الفترات كلها لم يكن الاتفاق التام رائد هؤلاء الفقهاء في تفاسيرهم بصفة خاصة ، وإنما ظهرت بينهم آراء أخرى شقت عنها الطاعة . وجاهرت بالمعارضة حتى في النص التوراتي نفسه كما حدث مع السامريين الذين لم يؤمنوا سوى بأسفار موسى الخمسة فقط . وإن كانت هذه الظاهرة قد وجدت بعد ذلك في تاريخ الأديان السماوية حيث ظهرت في الإسلام بعض الفرق التي تنهج المنهج المعارض إلا أن الفرق الإسلامية لم تختلف على جوهر العقيدة ولم يتطرق إليه الشك .

ولعل وضع اليهود السياسي والديني والاجتماعي في مراحل تكوينهم وإحساسهم بالقلق والضياع والتفكك سواء قبل السبي أو بعد العودة منه ، وكثرة الثورات التي قاموا بها والمؤامرات والمكائد التي دبروها سواء للأجانب أو بينهم وبين بعضهم ، كل هذا يشكل عنصراً هاماً في المساعدة على ظهور تلك الفرق بينهم وما نتج عن ذلك من انشقاق في صفوفهم وصل إلى حد تربص كل فرقة بالأخرى والكيد لها .

كما كان لظهور المسيحية من داخلهم ودعوة عيسى بن مريم السامية أثر كبير في إزكاء هذا الاختلاف فيهم ، فقد أحدث نمو المسيحية تغييراً هائلاً في أنحاء العالم المختلفة في ذلك الوقت ، وكان لابد لليهود بصفة عامة ، ولفكرهم الديني بصفة خاصة من أن يتأثر بظهور تلك الدعوة ، إذ أنه على الرغم من القول الشائع بأن « المسيحية قد بدأت في أول أمرها كمذهب يهودي إلا أن حقيقة إعلان أنه لا يتحتم على معتنق المسيحية من غير اليهود أن يمارس شريعة موسى ، جعل التبعية المسيحية سهلة » (١) . وكانت نتيجة ذلك أن بدأ الناس يقبلون على المسيحية خاصة من غير اليهود وفي خارج إسرائيل وازداد أتباعها الأمر الذي دفع حكماء اليهود ومشريعيهم إلى مقابلة ذلك بحذر ومحاولة إحداث تغييرات في مناهجهم وأفكارهم وتفسيرهم بما يتلاءم مع تلك الأحداث الجديدة وحرصاً على عدم تحول اليهود إلى المسيحية ومن هذا المنطلق بدأ تطور الفكر الديني اليهودي ، وبدأ الاتجاه إلى تغيير فلسفة اهتمام اليهود بشريعتهم ومحاولة التزغيب إلى جانب الترهيب « فبعد أن كانت الفلسفة هي أن محافظة الأفراد على الشرائع تجلب السعادة المجتمع الذي ينتمون إليه ، أصبحت محافظة الفرد على الشرائع تعود عليه هو شخصياً بفائدة عظيمة ، وإن لكل امرئ ما سعى : وثواب عمله له كفرد وليس ثوابه يعود على المجتمع » (٢) . ومع ذلك لم تكن أوضاع اليهود السياسية والاجتماعية أو ظهور المسيحية في صفوفهم هي فقط العوامل التي أدت إلى ظهور خلافات بين فرق اليهود حول الشريعة وتفسيرها وما تتضمنه من قوانين وأوامر . وإنما هناك مصادر أخرى لهذا الاختلاف يرجع بعضها إلى نصوص الشريعة

History of our people. p. 125.

(١)

(٢) اليهودية ، ص ١٤٥

نفسها «فمنها ما نشأ عن غموض في آية من الآيات أو كلمة من الكلمات»^(١).
ومن هنا ما يرجع إلى «آراء نفسانية ناشئة عن تعصب سابق أو ميل تحزبي
إلى تعليم من التعاليم أو قضية من القضايا»^(٢).

وعلى أية حال فالأمر الذي لا شك فيه أن وجود هذه الفرق في صفوف
اليهود في عصورها المختلفة ، واختلاف هذه الفرق فيما بينها حول المسائل
الدينية والشرعية التي تمس جوهر الحياة اليهودية ما بين متمسك بحرفية
النص أو مؤولا إياه لمعانى أخرى فإن كل هذا قد أدى إلى ازدهار حركة
الفكر الديني اليهودي خاصة في فترة ما بعد السبي البابلي وتفرغ اليهود
لشريعته كما أدى من ناحية أخرى إلى الاتجاه إلى التخفيف من صرامة
الأحكام ومحاولة استنباط أحكام مخففة وسن تشريعات منظمة لسير
الحياة اليهودية بعيدة عن التعقيد .

* * *

(١) دائرة معارف البستاني ، مادة تفسير ، المجلد السادس . ص ١٧٣

(٢) المصدر السابق .

أساليب التفسير في العهد القديم

MIDOT HTORAH

في أعقاب العودة من السبي البابلي أصبحت التوراة هي الأساس العام الذي ينظم الحياة اليهودية وقد ركز « عزرا » ورجال الكنيسة الكبرى كل جهودهم لكي يجعلوا من النص التوراتي المنارة التي يهتدى بها اليهود إذا ما جنحت بهم ظروف الحياة إلى الانحراف عن طريق العبادة والابتعاد عن تقاليد الحياة اليهودية الدينية كانت أو اجتماعية . ونهج من جاء بعده نفس النهج . واستمر الاهتمام بالتوراة ومحتوياتها شاغل الأجيال التالية . وأصبحت أهمية تلك النصوص تزداد يوماً بعد يوم . يوايها الأحبار جل اهتمامهم بالتفسير والدراسة . حتى جاءت فترة فكر فيها دؤلاء الأحبار في إرساء قواعد وأساليب ثابتة للأجيال القادمة يهتدون بها في فهم النص وما يتطلبه من استنباط الأحكام . فأخذوا يستخرجون من هذه النصوص ما يتصل بالتشريع والقانون . وما يتصل بالمقصص والأساطير والأمثال .

وفي تلك الفترة نهضت الحركة الثقافية الدينية عند اليهود . ونشطت الأحبار ، وشارك هلايل الشيخ مشاركة فعالة في هذه النهضة التي تعتبر إلى اليوم أكبر نهضة دينية في تاريخ اليهود إذ أولا جهود أجيال الرواة المختلفة لضخامة التوراة وضاع معها اليهود قاطبة . بدأ دلميل ينظر إلى النص التوراتي نظرة فاحصة ، ولاحظ ما يدور حول هذا النص من مناقشات وتفسيرات واختلاف في الآراء كل يحاول قدر جهده أن ياتزم الصواب في استخراج معنى أو استنباط حكم مهيدياً بن سبقوه في تلك الأمور وهنا أحسن دلميل بضرورة وضع أساليب يهتدى المشرع بها في تفسيره واستخراج أحكامه ووضع تشريعاته ، ربما لم يكن هدفه أن يحصر

المفسرين والمشرعين في نطاق قواعده وأساليبه ، وربما لم يكن هدفه الشهرة وغزارة العلم والثقافة وإنما كان كغيره من الغيورين على تراثهم الديني الوحيد ، وخوفاً عليه من أن يضيع أو يشوه لا في جيله وإنما في الأجيال القادمة . وهاليل بما وضعه من أساليب تُشرح عن طريقها التوراة إنما يعترف ضمناً بأن البناء الأدبي للتوراة لم يكن ثابتاً في جميع فقراته ، وإن من هذه الفقرات ما هو واضح ومفصل ، ومنها ما يحتاج إلى شرح وتنصيل ، ومنها ما تتضارب فقراته وتحتاج إلى من يوضح هذا التضارب ويحكم تلك الأمور كلها . لهذا كله وضع هاليل قواعده السبعة المعروفة في تفسير التوراة والتي تكون قد نظمت الأمور التشريعية (الملائخ) في النص التوراتي أكثر من اهتمامها بالأمور الأجادية ولعل ذلك من الأسباب التي دفعت كل من رابي إسماعيل ورابي إيلعآذر بن يوسي الجليلي بعد ذلك إلى وضع قواعدهم المفصلة في تفسير التوراة على ما سيأتي بعد والتي اهتم فيها بالنواحي الأجادية إلى جانب النواحي الملائكية . وفيما يلي سنعرض لقواعد هاليل السبعة ومدى ارتباطها بالنص التوراتي ومدى ارتباط وعلاقة قواعد رابي إسماعيل بها .

أساليب هاليل السبعة :

أولا : Mikal Wahōmir التفسير بالأولى .

يلاحظ القارئ في النص التوراتي أن هناك فقرات تأتي في صيغة أوامر وتعاليم واضحة وواجبة الالتزام بها ، طاعة لله سبحانه وتعالى وامتناعاً لأوامره ومن أمثلة ذلك ما نجده في الفقرة التي تحدد ما يجب على الإنسان أن يتبعه نحو ممتلكات العدو المفقودة أو الضالة كما في الخروج (١).

(١) خروج ٢٣ : ٤ والمعنى : « إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارد تردده إليه » .

فهذه الفقرة واضحة التعاليم فيما يجب نجاه ممتلكات العدو ولكن « لم يقل لنا المكتوب سوى الذى للعدو ، وجاءت هذه الفقرة لانفسهم منها أنه طالما حرصت التوراة على ممتلكات العدو . وأمرت بإعادتها إليه إن فقدت فمن الأولى ما يكون للصديق » (١). وتطبق نفس القاعدة أيضاً على ممتلكات من يكرهك إذا أصابها ضرر فلا يجب أن تقف منها موقف المشاهد بل لا بد من اتخاذ ما من شأنه أن يقلل الضرر فيها على الأقل إن لم يمكن إنقاذها وسلامتها .

فإذا كان النص التوراتي يازم صراحة هذه الأوامر بالنسبة للأعداء ومن هم في منزلتهم ، فالأولى أن تطبق هذه القاعدة على الأصدقاء ومن في منزلتهم ولو أنه لم يرد بشأنهم نص صريح . وهناك أمثلة عديدة (٢) تندرج تحت هذه القاعدة .

ثانياً : Migzerah Sawah بالقياس :

وهذا الأسلوب فى التفسير الذى وضعه هلايل الشيخ يتعلق بتطبيق ما يتخذ من أحكام فى بعض فقرات النص التوراتى على فقرات أخرى إذ وجدَ بينهم تشابه أو علاقة فى الشكل والمضمون ، فتطبق الأحكام فى هذه الحالة بالقياس على ما سبق تطبيق الحكم عليه أو حسب ما سبق تفسيره فى فقرة سابقة . وهذا الأسلوب استخدمه حكماء التامود بشيء من التحفظ خشية أن يجنحوا فى تطبيق القاعدة تطبيقاً ليس سائماً ولذا فقد احتسروا لذلك وقالوا بعدم تطبيق هذا الأسلوب إذا رأى المفسر أن ذلك (١) سعديا سعيد الفيوى : كتاب الموارث مع بعض رسائل فى الشريعة ، أخرجه وصححه يوثيل هكوهين ميلر ، باريس ١٨٩٧ م . (٢) انظر خروج ٢١ : ١٠ بشأن من يتزوج بامرأتين وما يجب عليه من شروط . فما باله إذا كانت زوجة وحيدة . انظر أيضاً : خروج ٢٣ : ٤ ، وث ١٩ : ٨ بشأن ابن المرأة المكروهة إذا كان بكرأ فلا يجوز تقديم ابن المحبوبة عليه إن لم يكن بكرأ وبالأولى ابن المحبوبة إذا كان يتمتع بالبكورية فلا يقدم عليه غيره .

يُشرَّب عليه إبطال أمر أو وصية من وصايا التوراة ، وأن من يفعل ذلك^١ فقد ألزم نفسه بالتحريم « فلا يحكم الإنسان بالقياس من تلقاء نفسه إلا بعد أن يتلقى ذلك من أساتذته ، وهذا بعكس القاعدة السابقة حيث يمكن للإنسان أن يتصرف بنفسه بالحكم فيها »^(١).

وفحوى هذه القاعدة أن هناك بعض فقرات في التوراة مشروحة وتبدوا واضحة خاصة في أحكامها وأوامرها ، إلا أن منها ما قد يكون المحكم فيه غير مذكور أو يرد مبهماً لا يسهل فهمه ومن الأمثلة على ذلك ما قيل في شأن الفائض من الذبيحة وعقوبة من يأكل من هذا الفائض حيث أنها حسب النص تكون نجسة ويجب حرقها . فما حكم من يأكل من هذا الفائض إذا ؟ يقول النص^(٢) فالحكم هنا واضح وهو القطع^(٣) بأن يأكل الباقي من الذبيحة . ومع ذلك نجد أن النص عرض هذا الأمر مرة أخرى في نفس السفر ، وذكر من يأكل الباقي من الذبيحة في اليوم الثاني ، واعتبر ذلك تدنيساً ونجاسة إلا أنه هنا لم يذكر حكم من يأكل الباقي كما جاء في فقرة اللاويين^(٤) . وهذا أمر غامض حيث لم يوضح لنا ما هي العقوبة التي تنزل بمن يأكل باقي الذبيحة في اليوم التالي ، وبما أنه قد ذكر بأن باقي الذبيحة يعتبر نجساً ، وإن آكل النجاسة يعاقب بالقتل « فيجب إذن أن نسوى هذا الأمر بالأمر السابق الذي قال فيه بأن آكل النجاسة يدينس القدوس ، وحكم عليه بالقطع (القتل) فيكون الحكم هنا أيضاً القتل »^(٥).

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ص ٢٦٨ (٢) لاويين ١٩ : ٨ « ومن أكل منها يحمل ذنبه

لأنه قد دنس قدس الرب فتقطع تلك النفس من شعبها ».

(٣) سعديا الفيومي : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٥

(٤) لاويين ٢٢ : ٣٠ - ٣٢ : « في ذلك اليوم تؤكل . لا تبقوا منها إلى الغد . أنا الرب :

فتحفظون وصاياي وتعملونها . أنا الرب : ولا تدنسوا اسمي القدوس فأنتقدس في وسط بني

إسرائيل . أنا الرب مقدسكم » . (٥) سعديا الفيومي : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٥

وتحتل هذه القاعدة التفسيرية مكانة هامة عند المفسرين لما يترتب عليها من استنباط كثير من الأحكام التي لا يرد بشأنها نص صريح في فقرات التوراة ولهذا فقد أولاها هؤلاء المفسرون عناية خاصة وقسموها إلى عدة أقسام توضح أهميتها في التفسير ومنها :

- ١ - إنها تستخدم لتوضيح الأمر المبهم من أمر آخر واضح ومفسر .
- ٢ - إنها تستخدم لتفسير خصوصيات بعض الأحكام والأوامر من فقرة واحدة وتطبيقها على مثيلاتها في فقرات أخرى (١).
- ٣ - إن القياس قد يفهم أحياناً من كائنين لا تشابهان في النطق والمعنى وإنما في المعنى « كما فسر رابي شمعون ذلك من كلمتي Tvehah, She'tāh إلا أن رابي مثير لم يستخدم القياس في هذا الموضع » (٢).
- ٤ - في بعض المواضع يكون القياس مطلوباً إلا أن هناك خلاف بين بعض المفسرين في ذلك . مثلما اختلفوا في المساواة بين المعتصب والمخادع في العقوبة وقالوا بعدم جواز القياس هنا (٣).
- ٥ - قوة القياس في أنه يخرج بسيط فقرات العهد القديم ويشرحه ويوضح أحكامه وأوامره بصورة أبعد مما كان عليه في النص .

ويقول سعديا الفيومي فيما يتعلق بأسلوب القياس في التفسير وتطبيق ذلك على فقرات العهد القديم المتشابهة الأحكام والوصايا « إن أمثال سليمان بن داود كلها تشبه بعضها البعض » أي أنه يمكن تطبيق قاعدة

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٢ ص ٢٦٨ (٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٨ ويلاحظ أن كلا من

Tāvah, Šahṭ بمعنى ذبح إلا أن الفرق بين الاثنين أن الفعل Šahṭ يطلق على عملية ذبح

الحيوانات حسب الشريعة الدينية لليهود ، وأما Tāvah فيطلق على الذبح بصفة عامة دون تحديد

شروط للذبح كما أنه يفيد معنى القتل والاعتقال في الإنسان (ابن شوشان ، ج ١ ص ٤٦٦ ،

ج ٣ ص ١٥٩٢) . (٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٨

القياس على ما يحتويه سفر الأمثال من أمور بسهولة .

ثالثاً : Binyan Āv. Wkātōv Āhad حكم رئيسى من فقرة واحدة :

وتفسير ذلك أن هناك بعض الفقرات التى تشتمل على أوامر أو وصايا يجب اتباعها وتنفيذ ما جاء بها . هذه الأوامر تأتى مشروحة ومفصلة مرة واحدة أو فى فقرة واحدة فقط ، ومن هذا الشرح نتعلم أمراً مشابهاً له ليس منسراً فى مكانه ، ويفهم ذلك من وجود كلمة أو كلمتين فى الفقرة تعتبر هى القاعدة الرئيسية لكل الأوامر التى يكون من شأنها إمكان تطبيق هذا الحكم عليها ، وتسمى هذه الكلمة أو العبارة بناءً رئيسياً أى أنها تكون بمثابة الأب - الذى نتعلم منه الأمور - لكل الأمور التى تشترك معها فى الخصائص ، ومن ذلك قوله فى عقوبة من يسب أباه وأمه (١) . العقوبة الواضحة من هذه الفقرة هى القتل ، ثم نجد التوراة تذكر فى موضع آخر عقوبة القتل أيضاً لمن يضاجع رجلاً مضاجعته للمرأة فكلاهما يقتل (٢) .

وعلى الرغم من أن الفقرتين صريحتان فى نوع العقوبة ، وهى الموت لكل من اقترف أى إثم من تلك الآثام المنصوص عليها إلا أننا مع ذلك « لا نعلم شيئاً عن كيفية تلك الميتة ، وأية ميتة تكون ؟ أهى الرجم أو القتل أو الخنق أو الحرق » (٣) . وتلك هى أنواع العقوبات بالموت الموجودة فى الشريعة اليهودية ، وإن كان أحبار اليهود قد اختلفوا فى ترتيب العقوبات حسب قسوتها ، فيرى جمهور الفقهاء أن يكون ترتيب العقوبات هى :

(١) لاوين ٢٠ : ٩ « كل إنسان سب أباه أو أمه فإنه يقتل . قد سب أباه أو أمه . دمه عليه » .

(٢) لاوين ٢٠ : ١٣ « وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة ، فقد فعلا كلاهما رجساً

إنهما يقتلان . دمه عليهما » . (٣) الفيومى : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً .

(رشى)

- ١ - الرجم للمجذف وعابد الأوثان .
- ٢ - الحرق : لبنت الكاهن إن زنت .
- ٣ - القتل بالسيف لسكان المدينة التي تنغمس في عبادة الأوثان (أى المدينة الضالة) .

٤ - الخنق : للرجل إذا زنى بزوجته صاحبه . ويرى شمعون بن يوحنا أن يكون الترتيب هو : الحرق - الرجم - الخنق - القتل ^(١) .

هذا الغموض في كيفية الميتة قد فسرتها فقرة لاحقة في نفس السفر حيث حددت نوع الميتة ^(٢) .

فهنا نجد أن الذى حدد نوع الميتة هي عبارة « دمه عليه أو دمهم عليهم ومنها نتعلم أنه في كل موضع يقال فيه دمه عليه ، أو دمهم عليهم ، فإنه يجب الرجم . وتكون تلك الفقرة بمثابة بناء رئيسى لكل أمر يذكر فيه دمهم عليهم » ^(٣) . ومن الأمثلة التي نجدتها في النص الفقرة ^(٤) التي تبين ما يجب اتخاذه تجاه من يعبد بوصايا الله وأوامره ، فهذه الفقرة تعتبر البناء الرئيسى الذى ينطبق الحكم فيه على ما جاء في تثنية ١٨ : ١٠ ، ٢٢ : ٢٢ ، ٢٤ : ٧ والبناء الرئيسى فيها عبارة « كي يماصيه » ^(٥) وهناك في ثنايا النص التوراتى الكثير من الأمثلة التي يمكن استخدام هذا الأسلوب

(١) Krauss, The Mishnah Treatise, Sanhedrin; p. 43. Leiden 1909.

(٢) لاويين ٢٠ : ٢٧ « وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعه فإنه يقتل بالحجارة يرمونه ، دمه عليه » . (٣) الفيومى : تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٦ وانظر أيضاً : خروج ١٢ :

١٦-لاويين ٢٣ فيما يتعلق بما يسمح به من المأكولات في عيد الفصح وبقية الأعياد ثم التثنية ٢٤ : ٦

(٤) تثنية ١٧ : ٢ « إذا وجد في وسطك في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إهلك رجل أو امرأة . يفعل شراً في عينى الرب إهلك بتجاوزة عهده » .

(٥) L. Strack, Hermann: Introduction to the Talmud and Midrash p. 93. A Temple Book. A Theneum, New York, 1969.

التفسيرى معها حيث « يرى بعض المفسرين أنه يمكن للإنسان أن يستخدم بسهولة ما يزيد عن الأربعين مثالا لهذا الأسلوب في التفسير من ثنايا الكتاب القديم » (١).

رابعاً : Binyan Av misnuy Kitovem بناء رئيس (حكم رئيسى)

من فقرتين :

وهى استنباط بعض الأحكام بناء على حكم أو قاعدة أساسية ذكرت صراحة في فقرتين في نص من النصوص الواردة في التوراة . ومن الأمثلة التى تذكر كأساس لهذا الأسلوب في التفسير ما ذكره العهد القديم بشأن عيوب الإنسان الخلقية ، وحكم من توجد عنده هذه العيوب أو بعضها (٢) ثم ذكر بعد ذلك عيوب البهائم والحيوانات وما يتخذ بشأنها من أحكام خاصة بالقربان أو استخدامها في المذبح (٣) ، ومن هذا السرد لعيوب كل من الإنسان والحيوان وحكمهما في الشرع يمكن « أن نعرف أن ما يكون ملزماً من عيوب الإنسان يلزم أيضاً في عيوب الحيوانات وما يلزم في الحيوانات يلزم في الإنسان . وهذا بناء رئيسى من فقرتين مدونتين نستنبط منه أن عيوب الإنسان وعيوب الحيوان متساوية في حكمها قبل القربان والمذبح » (٤).

(١) المصدر السابق .

(٢) لاويين ٢١ : ١٨ - ٢٢ « لأن كل رجل فيه عيب لا يتقدم ، لا رجل أعمى ولا أعرج ولا أفتس ولا زوائد . لا رجل فيه كسر رجل أو كسر يد . ولا أجذب ولا أكم ولا من في عينه بياض ولا أجرب ولا أكلف ولا مرضوض الحصى كل رجل فيه عيب من نسل هرون الكاهن لا يتقدم ليقرب وقائد الرب . فيه عيب لا يتقدم ليقرب خبز إله » .

(٣) لاويين ٢٢ : ٢٢ : « الأعمى والمكسور والمجروح والبشير والأجرب والآكلف هذه لا تقربوها للرب ولا تجعلوها منها وقودا على المذبح للرب » .

(٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً . وانظر في ذلك أيضاً : خروج ٢١ : ٢٧

وفى تفسير سعديا الفيومى لأساليب راى إسماعيل الثلاثة عشر نجده
قد اعتبر بناءً رئيسياً من فقرة واحدة وبناء رئيسى من فقرتين أسلوباً أو
قاعدة واحدة بينما هما عند هليليل أسلوبين منفصلين ، ويبدو أنه سار على
النمط الذى وضعه راى إيلعازر بن يوسى الجليلى حيث ذكرهما ضمن
أساليبه على أنهما أسلوب واحد فقط وهو الأسلوب الثامن عنده .

خامساً : Kilal Wophrat, Wokilal العموم والخصوص ثم العموم :

عندما وضع هليليل الشيخ أساليبه التفسيرية السبعة لم يكن يريد
التوسع فيها ، والدخول فى تفاصيل ، ربما قد تثقل على المتعلم فى تحصيلها
والإلمام بها ، ولهذا جاءت بعض أساليبه يكتنفها شيء من الغموض ، ولعل
ذلك ما دفع بالحبر إسماعيل إلى أن يزيد فيها حتى بلغت عنده ثلاثة عشر
أسلوباً « فقد كان الحبر إسماعيل يرفض التفسير الغامض المبهم الذى
يعتمد على كلمات مفردة ، ومن هنا وضع مبدأه المعروف عنه وهو أن
التوراة تتحدث بلسان البشر^(١) . ويقصد من هذا أن نصوص التوراة واضحة
وسلسلة تعبر عما يحتاجه البشر فى حياتهم وشؤونهم مع شيء من الشرح والتبسيط .

والأسلوب الخامس من أساليب التفسير عند هلايل وهو « العموم
والخصوص ثم العموم » جاء فى الواقع مبهماً ، ولذلك نجد أن إسماعيل قد
فصله تفصيلاً كبيراً حتى أنه شغل عنده سبع قواعد من قواعد الثلاث
عشرة وكلها تدور حول العموم والخصوص ، وكلها قد ذكرها فى قاعدة
واحدة هى القاعدة الخامسة عنده ، ونظراً لأن هذا التفصيل يعطى وضوحاً
أكثر للنص التوراتى فقد جئنا هنا بهذه الأساليب كلها على أنها تقع تحت
أسلوب هلايل العموم والخصوص ، وهى :

(١) L. Strack, Hermann: Introduction to the talmud and Midrash p. 95.

١ - Kilal Wophrat, Wophrat Wokilal الخصوص والعموم ثم العموم

والخصوص :

ويفهم من هذه القاعدة أن هناك فقرات في النص التوراتي تبدأ بعموم ثم تنتهي بتخصيص من هذا العموم ، ومنها ما يبدأ بخاص وينتهي بعام ومثال ذلك جاء في الاصحاح الحادى عشر من سفر اللاويين (١) .

فهذه الفقرة قد بدأت بعام - وكل ما وقع عليه واحد منها بعد موتها يكون نجساً - ثم انتهت بعد ذلك بذكر الخصوص ومنها الخشب والسياب والجلد والأكياس ، حيث لا يتنجس إلا ما يكون من هذه الأمتعة . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً عندما يتحدث النص عن العودة حيث تبدأ الفقرة بعام^(٢) . وبعد ذلك أخذ في الفقرة التالية تعدد الخصوص^(٣) فهنا قد خصص العورات التي لا يجب الكشف عنها . ويجدر بنا هنا أن توضح ما يتعلق بعقوبة كشف العورة ، فقد اختلفت الآراء في ذلك ، فمنهم من قال المقصود بعورة أمك هنا ليس فقط لأنها أم وإنما لأنها أم وزوجة الأب ، وأن المقصود بعورة الأب هي الزوجة والأم ، ولذا يجب على كاشفها الحد ، ويرى الربانيون أن الإسناد إلى الأب هنا في عورة أبيك هو إسناد حقيقى لا مجازى^(٤) ومن كشف عورة الأب أثم لأنه أبوه من ناحية ، ولأنه يعتبر لواطاً من ناحية أخرى ولا إسناد هنا للزوجة ؛ وأما ما يبدأ بخاص وينتهى بعام فيمثل تلك الفقرة التي تنهى عن النظر إلى

(١) لاويين ١١ : ٣٢ « وكل ما وقع عليه واحد منها بعد موتها يكون نجساً ، من كل متاع خشب أو ثوب أو جلد أو ملابس ولكن كل متاع يعمل به عمل يلقى في الماء ويكون نجساً إلى الماء ثم يطهره » . انظر أيضاً خروج ١٢ : ٤٣ - ٤٥ بشأن فريضة الفصح .

(٢) لاويين ١٨ : ٦ « لا يقترب إنسان إلى قريب جسده ليكشف العورة . أنا الرب .

(٣) لاويين ١٨ : ٧ « عورة أبيك وعورة أمك لا تكشف ، إنها أمك لا تكشف عورتها » .

(٤) مراد فرح : شعار الحضرة ، ص ١٦ ، القاهرة ١٩١٧ م .

ما يملكه الغير أو الطمع فيه مهما قل أو كثر وعلى الأخص إذا كان ذلك لقريب أو صديق كما تقول هذه الفقرة (١). وحسب تفسير سعديا جاءون أن « عبده وأمته وثوره وحماره خاص وكل الذى لصديقك عام » (٢) وإن كان الواضح من هذه الفقرة أنها بدأت بعام أيضاً إذ أن قوله بيت صديقك يشمل ضمناً عبده وأمته وثوره . . . الخ فكان حق هذا المثل أن يضرب لما يبدأ بعام على خلاف ما أورد سعديا الفيومي حيث لم يأخذ الفقرة من بدايتها . وقد تضرب مثلاً أيضاً للقاعدة الخامسة عند الحبر إسماعيل وعنوانها: عام وخاص وعام وأنت لاتحكم إلا للخاص وهى نفس قاعدة هلاليل تقريباً مع تخصيصها عند إسماعيل بأن الحكم فيها يتجه للخاص وسيأتى شرحها بعد ذلك .

٢ - العموم والخصوص ثم العموم :

العموم والخصوص ثم العموم ، والخاص هنا وقع بين عامين أحدهما مقدم والآخر مؤخر ، ولكن التفسير هنا يكون إلى جانب الخاص فقط كما فى المثال الأخير من القاعدة السابقة ، وكما جاء فى فقرة التثنية (٣) ، فهذه الفقرة قد بدأت بعام وهو اتفاق هذه الفضة فى كل ما تشتهى نفسك دون تحديد أو تخصيص لأوجه الصرف ، ثم بعد ذلك بدأ التوجيه إلى التخصيص فقالت الفقرة « فى البقر والغنم والخمر والمسكر ، ثم مرة

(١) خروج ٢٠ : ١٤ « لا تشته بيت قريبك . لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك ، وقد أشار ناشر كتاب المواريث لربى سعديا الفيومي إلى أن هذه الفقرة من الخروج ٢٠ : ١٧ وهذا صحيح بالنسبة لنسخة كتل طبعة ١٩٣٧ والنسخ الأخرى ، وكذا الترجمة العربية للعهد القديم طبعة بيروت . أما النسخة التى نقلنا عنها هنا وهى النسخة التى بهامشها تفسير رشى وترجوم أونقلوس الآراى ، طبعة نيويورك ١٩٤٤ فالفقرة فيها خروج ٢٠ : ١٤ (٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٧

(٣) تثنية ١٤ : ٢٦ « وأنفق الفضة فى كل ما تشتهى نفسك فى البقر والغنم والخمر والمسكر ، وكل ما تطلب منك نفسك . وكل هناك أمام الرب إلهك ، وافرح أنت وبيتك » .

أخرى يعود إلى العموم في قوله وكل ما تطلب منك نفسك . إلا « أن العام هنا يفسر إلى جانب الخاص أكثر من عموميته » (١) . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما جاء بشأن دعاوى الجنايات حسب تسمية التوراة فقد جاء في الخروج (٢) ، فقد بدأت الفقرة أيضاً بعام « في كل دعوى جنائية » ثم أعقبت ذلك تخصيص الجناية بالنسبة ان ؟ أو من جهة من ؟ من جهة ثور أو حمار . . . الخ ثم ختمت بعام أيضاً وهو أو مفقود ما .

٣- العام الذي يحتاج إلى خاص ، والخاص الذي يحتاج إلى عام :

ومعنى هذا هو العموم الذي لا يتضح معناه إلا بالخصوص ، والخصوص الذي لا يتضح إلا بالعموم أيضاً أى أن كلا منهما مكمل للآخر ولا يتضح معناه إلا به . فمثلاً عندما تخبرنا الفقرة عن تقديس البكورية في الإنسان والحيوان كما في الخروج (٣) ؛ فقواه قدس لى كل بكر ، فهذا عام ، ولكنه لا يريد أن يطاق عموميته هذه بل أراد أن يعطى لهذا البكر تخصيصاً أكثر ولكنه يرتبط بعموميته فقال في موضع آخر (٤) ، فلو أنه لم يقل هنا « ذَكَرَ » وهو الذى أعطى للبكر معنى التخصيص لكننا نقول أن الأنثى التى تولد أولاً نقدها للبكورية ، ولكنه يخص ويقول كل بكر ذكر « فهذا عام يحتاج في فهمه إلى التخصيص ، ولا يتضح معناه جيداً إلا به » (٥) .

وأما الخاص الذى يحتاج إلى العام كأن يقول مثلاً « قدس لى كل

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٨

(٢) خروج ٢٢ : ٨ « في كل دعوى جنائية من جهة ثور أو حمار أو شاة ، أو ثوب أو مفقود ما يقال أن هذا هو تقدم إلى الله دعواهما فالذى يحكم الله بذنبه يعود صاحبه باثنين » .

(٣) خروج ١٣ : ٢ « قدس لى كل بكر كل فاتح رحم من بنى إسرائيل من الناس ومن البهائم إنه لى » .

(٤) تثنية ١٥ : ١٩ « كل بكر ذكر يولد من بقرك ومن غنمك تقدسه للرب إلهك . لا تشتغل

على بكر بقرك ولا تجز بكر غنمك » . (٥) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٨

ذكر « وتركها دون تحديد أو شروط فإنه قد يفهم من هذا كل مولود ذكر سواء في ذلك إن كان بكراً أو غير بكر ، ولكن الفقرة الأولى تحدد لنا كل بكر ، إذاً فهو يحتاج هنا إلى العموم وهو كل بكر ويحتوى العهد القديم أمثلة عديدة في هذا الشأن (١).

٤- كل ما كان عاماً وشذ عنه ليعطى معنى آخر بقصد التخفيف :

والمعنى هنا أن كل أمر جاء في العموم ثم شذ عن العموم ليبدل على معنى آخر مطابق لمعناه ، هذا الأمر خرج من العموم للتخفيف وليس للتشديد . ويتضح ذلك من المثال الخاص بما يحدث إذا قتل إنسان إنساناً آخر ولكن عن طريق الخطأ ، ولم تكن هناك نية مبيتة للقتل ، أو إصرار وترصد فماذا يكون الحكم بالنسبة لهذا القاتل ، حسب النص الوارد في اللاويين فالقاتل يقتل كما في النص (٢) . إذا فالعموم هنا هو القاتل لمن يقتل إنساناً ، لم يصرح هنا بشيء عما إذا كان قتل عن خطأ أو تعمد . فإذاً فليس هنا حسب نص هذه الفقرة فرق بين العمد والخطأ في القتل ، وذلك هو العموم . خرج هذا العموم عن فحواة الأصل ليبدل أو ليعطى مفهوماً آخر ، ولكن خروجه عن معناه هنا كان بقصد التخفيف في الحكم لا التشديد فيه ، ونصت فقرة الخروج صراحة على ذلك عندما حددت أن القاتل الذي لا يتعمد له حكم آخر ، وعقاب أخف (٣) إذا فالقاتل غير المتعمد حسب هذا النص حكمه النفي ولا يجب فيه القتل فالتخريج من العموم هنا قصد به التخفيف ولم يقصد به معنى جديداً يختلف عن معناه في عموميته ، ففي العموم هناك عقاب لهذا القاتل ، ولكن الذي

(١) انظر لاويين ٢ : ١٤ ، ٢٣ : ١٠

(٢) لاويين ٢٤ : ٢١ « ومن قتل بهيمة يعوض عنها ، ومن قتل إنساناً يقتل » .

(٣) خروج ٢١ : ١٣ « ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجمل لك مكاناً يهرب إليه » .

حدث هو أن هذا العقاب عندما وجد ما يخرج عن عموميته وهو قول النص « الذي يتعمد » خفف من القتل إلى النفي (١).

ومن أمثلة ذلك أيضاً القسم ومن يحنث في قسمه ، فإذا أقسم إنسان بأن لا يفعل شيئاً ما ثم نسي وفعله عن طريق السهو والخطأ عند ذلك وجب عليه أن يقدم قرباناً حسب نص الفقرات (٢) ، فالحنث باليمين خطيئة واقعة « عندئذ عليه أن يقدم أنثى من الضأن فإن كان فقيراً ولم يتمكن من أن يقدم أنثى الضأن فيقدم يمامتين أو فرخى حمام » (٣) فالخطيئة توجب تقديم القربان وهو في العام أنثى الضأن إلا أنه خرج عن عموميته للتخفيف على من لا يقدر على ذلك واكتفى بتقديم يمامتين أو فرخى حمام .

٥- كل ما كان عاماً وشذ عن عموميته ليعطى معنى آخر بقصد

التخفيف أو التشديد حسب الوضع القائم :

وتفسير ذلك أن أمراً ما قد يأتي في العموم ثم يشذ عن هذا العموم ليعطى مفهوماً أو معنى جديداً ليس كمعناه في العموم . وهذا المعنى الجديد الذي جاء نتيجة خروج الأمر عن عموميته يأتي هنا ليستخدم للتخفيف أو للتشديد حسب مقتضى الحال . وهذا بعكس الأسلوب التفسيري السابق والذي يخرج فيه الأمر عن عموميته بهدف التخفيف لا التشديد .

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٩

(٢) لاويين ٢ : ٤ - ٧ « وإذا حلف أحد مفترطاً بشفتيه للإساءة أو للإحسان من جميع ما يفترط به الإنسان في اليمين ، وأخفى عنه ثم علم فهو مذنب في شيء من ذلك : فإن كان يذنب في شيء من هذه يقر بما قد أخطأ به . ويأتي إلى الرب بذبيحة لإثمه عن خطيئته التي أخطأ بها أنثى من الأغنام نعجة أو عزراً من المنز ذبيحة خطية فيكفر عنه الكاهن من خطيئته . وإن لم تنل يده كفاية لشاة فيأتي بذبيحة لإثمه الذي أخطأ به يمامتين أو فرخى حمام إلى الرب أحدهما ذبيحة خطية والآخر محرقة » . (٣) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٧٩

٦- كل ما كان عاماً وشذ عن عموميته ليدل على نفسه وعلى العموم

أيضاً :

والمقصود من ذلك هو أن يخصص النص التوراتي أمراً من الأمور التي لها صفة العموم ويخرجه من عموميته لا ليدل على نفسه فقط وإنما ليدل على نفسه وعلى العموم كله . ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما جاء في النص فيما يتعلق بآكل ذبيحة السلامة (١) . فالحكم بقطع هذه النفس من شعبها هنا ليس في الواقع خاص بذبحة السلامة فقط ، وإنما ينسحب الحكم على جميع القرابين المقدسة كلها ، فتخصيص ذبيحة السلامة خرج النص من عموميتها وهي الذبائح كلها التي تذبح للرب ليدل بها على عمومها وعلى نفسها في آن واحد .

ويتضح ذلك أكثر من قول النص إن يترك نسله لعبادة آلهة أخرى ولعبادة الأوثان (٢) ، فممالك هنا صنم كان يعبد بنو عمون ، فهو من الأوثان مثل كموش وعشروت (٣) وغيرها من الأوثان التي كانت معروفة في ذلك الوقت والنص التوراتي قد عدد هذه الأوثان كلها . وحذر من عبادتها . إذا فهو قد خرج من عموم الأوثان والأصنام كلها ، وذاك لا تخصيصاً له فقط ، « ولولا ذلك لقنا أن عابد ممالك فقط هو الذي يستوجب الموت » (٤) وهذا يتنافى مع رأى جمهور الفقهاء الذين أوجبوا القتل حتى لمدينة كاماة إذا انغمست في عبادة الأوثان . إذاً فممالك هنا يدل على

(١) لاوين ٧ : ٢٠ « وأما النفس التي تأكل لحماً من ذبيحة السلامة التي للرب ونجاستها عليه فتقطع تلك النفس من شعبها » .

(٢) لاوين ٢٠ : ٢ « وتقول لبني إسرائيل . كل إنسان من بني إسرائيل ومن الغرباء النازلين في إسرائيل أعطى من زرعه لممالك فإنه يقتل . يرحمه شعب الأرض بالحجارة » .

(٣) انظر في ممالك وغيره من الأوثان : لاوين ١٨ : ٢١ - ملوك أول ١١ : ٧ - ملوك ثاني ٢٣ : ١٠ - أرميا ٣٢ : ٣٥ (٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٨٠

نفسه وعلى بقية الأوثان جميعاً أى يدل على الخصوص من خلال العموم كله .

٧- كل ما كان فى العموم وشذ عنه لمفهوم جديد ، فالنص نفسه

الذى يعيده لعموميته :

أى أن الأمر الذى يحتويه العموم ، ثم خرج من هذا العموم ليعطى مفهوماً جديداً ، فلست مطالباً بإعادته لعموميته ولا يمكن ذلك حتى يعيد النص نفسه شارحاً الأسباب التى دعت إلى ذلك فالنص الذى يتحدث عن الكاهن وأهل بيته ومن يسمح لهم بتناول طعامه كما هو واضح فى نص اللاويين (١) .

من هذه الفقرة نستطيع أن نحدد الأشخاص الذين يسمح لهم بأكل خبز الكاهن وهم مواليد بيته ، فابنته وهى واحدة من مواليد بيته هى الأخرى تستطيع أن تأكل من بيت أبيها ، إلا فى حالة واحدة وهى أن تكون لأجنبى ، فهذه خرجت من عموم بيت الكاهن وأصبحت أجنبية عنه فلا يمكن السماح لها على الإطلاق أن تظل فى هذه العمومية وتأكل من بيت أبيها « إلا إذا أصبحت أرملة وليس لها أولاد فإنها تعود كما كانت فى صباها وتأكل » (٢) .

سادساً : الذى يوجد تفسيره فى مكان آخر :

وهذه القاعدة تقابل القاعدة رقم ١٧ من قواعد إيلعازر بن يوسف الجليلي ، وهو من تلاميذ عقيبا وتفيد هذه القاعدة أو هذا الأسلوب فى

(١) لاويين ٢٢ : ١١ - ١٤ « لكن إذا اشترى كاهن أحداً شراء فضة فهو يأكل منه والمولود فى بيته هما يأكلان من طعامه وإذا صارت ابنة كاهن لرجل أجنبى لا تأكل من ربيعة الأقداس : وأما ابنة كاهن قد صارت أرملة أو مطلقة ولم يكن لها نسل ورجعت إلى بيت أبيها كما فى صباها فتأكل من طعام أبيها لكن كل أجنبى لا يأكل منه » .

(٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ، ص ٨١ انظر أيضاً : خروج ٢١ : ٢٨ ، ١٩ : ٢١ - ٢٤

التفسير أن هناك بعض الأمور قد وردت في التوراة دون أن يتضح فحواها وضوحاً مباشراً في نفس النص التي وردت فيه ، إلا أنه يرد في فقرة أخرى أو نص آخر ما يفسر الغموض فيها ويوضحها . ومن الأمثلة التي تضرب للدلالة على ذلك ما حدث لسدوم وعمورة عقب خروج لوط منها فتصف التوراة ذلك في سفر التكوين (١).

من هذه الفقرة نجد أنه ذكر أن السماء قد أمطرت على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً ، ثم عاد بعد ذلك ليخبرنا أن زوجة لوط قد نظرت خلفه عمود ملح ولم يوضح لنا ما إذا كانت السماء قد أمطرت كبريتاً وناراً ، أم كبريتاً ومالحاً أو ما هو المقصود هنا بكلمة ملح . وجاء تفسير ذلك في فقرة أخرى في التثنية (٢) .

فذكر هنا الملح بدلاً من النار ، وتفاعل الملح مع الكبريت أدى بلا شك إلى إحراق الأرض وجعلها غير صالحة للزراعة ، ولعل ذلك ما قصده في الفقرة الأولى من كلمة نار ، أي الحريق المدمر الذي أحرق الزرع والنسل وأفسد التربة الزراعية نفسها . وفي ثنايا النص التوراتي العديد من الفقرات التي تصلح كمثال لهذه القاعدة التفسيرية التي ذكرها هليل . وقد يكون المعنى واضحاً في الفقرة الأولى دون حاجة إلى الفقرة الثانية وذلك لأن زوجة لوط ، نظرت خلفها فوجدت سدوم وعمورة قد صارتا مالحتين غير صالحتين للزراعة فلا نحتاج عندئذ للفقرة الثانية .

(١) تك ١٩ : ٢٤ - ٢٦ « فأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً من عند الرب من السماء ، وقلب تلك المدن وكل الدائرة وجميع سكان المدن ونبات الأرض . ونظرت امرأته من وراءه فصارت عمود ملح » . (٢) تثنية ٢٩ : ٢٢ « كبريت وملح كل أرضها حريق . لا تزرع ولا تنبت ولا يطلع فيها عشب ما كانقلاب سدوم وعمورة ، وأدمه وصبوريم التي قلبها الرب بغضبه وسخطه . انظر أيضاً : خروج ١٩ : ٢١ - ٢٤ ، تك ٢ : ٨ تشرح في حزقيال ٢٨ : ١٣ أو تسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٠٢ ، تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٢

سابعاً : الأمر المفسر من فحواه :

وهو ما يعرف من مضمون الخبر أو من فحوى القصة أو النص الموجود .
وتقابل هذه القاعدة ما نجد عند الحبر إسماعيل في قاعدتيه الحادية عشر
والثانية عشر . ويفهم من قاعدة هلايل هذه أنه قد يرد النص مفسراً في
الظاهر لا غموض فيه ، ولكن يترتب على قبول هذا التفسير الظاهري
اتخاذ حكم من الأحكام أو ضرورة تنفيذ أمر من الأوامر لا يقصده
النص في حد ذاته ، وهنا فتفسير النص بظاهرة فقط قد يوقع في المحذور ،
فيجب عند ذلك أن ينظر إلى مضمون النص حتى يمكن تفهمه ومن ذلك
مثلاً ما يبدو من بظاهر بشأن الأمر الإلهي للكهان بعدم الخروج حسب
ما جاء في النص التوراتي في سر اللاويين (١) .

فظاهر النص من هذه الفقرة يقول بعدم خروج الكاهن من المقدس
بصورة مطلقة ، ولا شك أن ليس هذا هو التفسير السليم لهذه الفقرة ، وإنما
صحة ذلك أن « لا يخرج الكاهن من مقدسه خلف جثة الميت » ، وهذا
يفهم من سياق ومضمون القصة كلها ، وأولا ذلك لكننا مجبرين بأن لا
يخرج من مقدسه طيلة حياته (٢) .

نظرة عامة :

تلك كانت الأساليب أو القواعد التفسيرية السبعة التي وضعها هلايل
الشيخ في عصر الرواة الأول (عصر الأزواج) وذلك لتوضيح وتفسير
التوراة لدى جمهور اليهود من ناحية ولدى من يقوم بالتفسير نفسه
للجمهور من ناحية أخرى . أما الحبر إسماعيل فيبدو أنه لم يرق له أن

(١) لاويين ٢١ : ١٢ « ولا يخرج من المقدس ثلاً يدنس مقدس إلهه ، لأن أكلي دهن مسحه
إلهه عليه . أنا الرب » . (٢) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٢ انظر أيضاً : لاويين
١٣ : ٤٠ في الشخص الذي ذهب شعر رأسه . تثنية ٢٤ : ٥ في مسألة خروج المتزوج إلى الحرب .

تكون هذه الأساليب ، والأسس التي سيهتدى بمقتضاها الكثيرون ، غامضة ومبهمة في كلمات تكاد تكون مختصرة قد يصعب فهمها ، ومن هنا منح المعلم والتلميذ فرصة أوسع ليفهم من خلال مواده الثلاث عشرة مادة كيف يفسر ويوضح . ومن هنا كانت مواده تعطى تفصيلات أكثر من مواد هليل ويمكن ملاحظة ذلك فيما يلي :

١ - من الواضح أن الأساليب التفسيرية الأربعة الأولى واحدة ، دون تغيير عند هليل والحبر إسماعيل .

٢ - أما القاعدة الخامسة عند هليل وهي التي تتحدث عن العام والخاص فقد توسع فيها الحبر إسماعيل توسعاً كبيراً . . ولم يقصرها فقط على مفهوم العموم والخصوص إجمالاً بل تناول هذا العموم وهذا الخصوص بالتفصيل وما يخرج منهما على ما مر بنا حتى وصل تفصيل هذه القاعدة عنده إلى ست قواعد من الرابعة إلى العاشرة .

٣ - القاعدة السادسة عند هليل لا نظير لها عند رابى إسماعيل .

٤ - القاعدة السابعة عند هليل يمكن أن تحتوى القاعدتين الحادية عشرة والثانية عشر عند الحبر إسماعيل .

٥ - القاعدة الأخيرة عند إسماعيل لا نظير لها عند هليل ، وربما تكون هي القاعدة الوحيدة التي أضافها إسماعيل إلى قواعد هليل السبعة ، ولذا نجد أن قواعد إسماعيل قد سبقه بها هليل فيما عدا القاعدة الأخيرة وهي القاعدة الثالثة عشر وهذا نصها :

« تعارض فقرتين مع بعضهما إلى أن تظهر ثالثة فتخسف الأمر معهما » .

وهذه القاعدة تعنى أنه قد يرد في النص التوراتي فقرتان يبدوا التعارض والتناقض في مضمونهما إلا أن هناك فقرة ثالثة تأتي لتزيل هذا التناقض

وتوضحه وتحسم هذا الخلاف بينهما ، ومثال ذلك ما حدث من خلاف حول قيمة المبلغ الذى دفعه داود عليه السلام عندما أراد شراء قطعة أرض من أرنان اليبوسى لبنى عليها بيت للرب حسب وصية الرب إلهه طبقاً لما جاء فى الفقرة الأولى (١) ، ثم بعد ذلك نجد فقرة أخرى تخبرنا بمبلغ جديد دفعه داود ثمناً لشراء هذا البيدر يخالف فى قيمته المبلغ الذى ذكر فى الفقرة الأولى حيث جاء فيها أنه دفع الثمن ذهباً وليس فضة (٢) «فالتناقض واضح بين هاتين الفقرتين فى قيمة المبلغ الذى دفعه داود لأرنان اليبوسى مقابل هذا المكان إلا أنك تجد بعد ذلك فقرة ثالثة تحسم الأمر» (٣) .

« ويقول داود هذا البيت لله ، والسبائة كانوا يؤخذون من جميع إسرائيل مقسمين ١٢ جزءاً » (٤) ومعنى هذا أن قول داود - هذا بيت الله - يعنى أنه لم يشتر هذا المكان لنفسه أولاً بل لبنى عليه مذبحاً للرب ، وهذا يخص أسباط إسرائيل كلهم « دفع داود ما يخص يهودا منها خمسين شاقلاً » (٥) وهذا هو المبلغ الذى ذكر فى الفقرة الأولى ، إذ أن الفقرة الأخيرة الواردة فى أخبار الأيام الأول (٢٢ : ١) هى التى حسمت هذا التناقض الوارد فى الفقرتين السابقتين .

ومع ذلك فإن الخلاف بين الفقرتين لم يحسم حسماً كاملاً فى الفقرة الثالثة ، إذ نجد أن المبلغ الأول الذى دفعه داود كان من الفضة ، والمبلغ الثانى كان ذهباً والفارق فى القيمة بين الاثنين واضح اللهم إلا إذا كان

(١) صموئيل الثانى ٢٤ : ٢٤ « فقال الملك داود لأرونة ، لا بل أشتري منك بشن ، ولا أصعد للرب إلهى محرقات مجانية ، فاشترى داود البيدر والبقر » بخمسين شاقلاً من الفضة .
(٢) أخبار الأيام الأول ٢١ : ٢٥ « ودفع داود لأرنان عن المكان ذهباً وزنه سبائة شاقل » .
والشاقل : عملة مالية كانت مستخدمة قديماً لدى اليهود ، وقد أعيد استخدام هذه العملة حالياً .
(٣) أخبار الأيام الأول ٢٢ : ١ « فقال داود هذا هو بيت الرب الإله ، وهذا هو مذبح الهرة لإسرائيل » .
(٤) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً ص ٨٣ (٥) نفس المصدر والصفحة .

هذا الفارق المتعارف عليه اليوم بين الذهب والفضة لم يكن موجوداً في تلك الفترة ولا نعتقد ذلك . وهناك أمثلة أخرى (١) على هذه القاعدة نجدها في ثنايا النص التوراتي .

قواعد إلعازر بن يوسف الجليلي :

أما قواعد الحبر إلعازر بن يوسف الجليلي وعددها اثنتان وثلاثون قاعدة أو أسلوباً فهي عبارة عن مزيد من التفصيل لما سبق من القواعد ، واستخدمت بصورة أوسع في الأجادا وليس في الهلاخا « ولم يستخدم الجاعونيم تلك المناهج ومن الذين استخدموها من المفسرين في عصور بعد ذلك موسى هادرشان ، واستخدم مروان بن جناح الأسلوب التاسع عشر من هذه الأساليب في كتابه اللمع ، واستخدمه داود قمحي في تفسيره لأرميا ٢٣ : ٢٦ وقال أن مروان بن جناح استخدم الأسلوب رقم عشرين ، أما رشي فقد استخدم منها في تفسيره للتوراة بضعة مناهج ، ففي صموئيل الأول ١ : ١١ يقول وهذا وجدته في أجادا ربي يوسف الجليلي » (٢).

والملاحح العامة التي يمكن أن نلاحظها في أساليب إلعازر أنه كان يهتم بكل دقائق النص اهتماماً بالغاً ، فقد كان يهتم بتركيب الجملة والاستخدامات المختلفة للحروف والأدوات فيها ، ويتضح هذا الاهتمام جلياً في أساليبه الأربعة الأولى « والتي تعالج فكرة الاحتواء والاستثناء في النص في الأسلوب الأول (٣) نجد الأدوات Et , Gm , Af تشير إلى الشمول والاحتواء والكثرة فمثلاً في تكوين ١ : ١ فهي تشمل الشمس والقمر والكواكب » (٤).

(١) انظر : خروج ١٢ : ٥ ويناقضها تثنية ١٦ : ٢ . ويحسم الخلاف خروج ١٢ : ٢١ .

خاص بذبيحة الفصح صم ٢٤ : ٤٠ . تختلف مع أح ١ : ٢١ . ويحسم الخلاف ٢٧ : ١ .

خاص بعدد إسرائيل . (٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٠١ (٣) وهو « بكثرة » .

(٤) Introduction to the Talmud and Midrash . p. 98.

المدون إلا ولها عنده مفهوماً معيناً ، ولعل ذلك ما جعل المفسرون بعده يقولون عنه أينما تسمع إلى أقوال ربي إيعازر بن يوسى الجليلي دقق السمع.

هذه الدقة في الوقوف على محتويات النص هي بلا شك التي دفعته إلى أن يضاعف من أساليبه ويزيد على من سبقوه . وهذه الأساليب منها ما استخدمه رابي إيعازر ومنها ما نجد مقابلاً له عند كل من هليليل وإسماعيل مع تغييرات طفيفة ومن أمثلة ذلك :

١ - نجد الأسلوبين الخامس والسادس عند إيعازر هما نفس أسلوب هليليل الأول إلا أن رابي إيعازر فصلها إلى أسلوبين .

٢ - الأسلوب السابع عند رابي إيعازر هو نفسه الأسلوب الثاني عند كل من هليليل وإسماعيل .

٣ - الأسلوب الثاني عند رابي إيعازر فصله كل من إسماعيل وهليليل وجعلاً منه أسلوبين هما الثالث والرابع عندهما على النحو التالي : بناء رئيسي من فقرة واحدة وبناء رئيسي من فقرتين .

٤ - الأسلوب الخامس عشر عند رابي إيعازر هو نفس الأسلوب الثالث عشر عند رابي إسماعيل والذي لا نظير له عند هليليل .

ومن أمثلة ما استحدثه إيعازر من أساليب لا نظير لها عند كل من هليليل وإسماعيل الأسلوب السادس عشر أي أمر فريد في مكانه ، أي لم يرد سوى مرة واحدة فقط كما في ملاخي ٢ : ١٦ « فهذا التعبير لا يقع في أي مكان آخر في أنبياء ما بعد المنفى » (١) . ولعل هذه المادة هي ما دفعت سعديا جاعون بعد ذلك إلى استخراج الكلمات المفردة في النص التوراتي

Introduction to the Talmud and Midrash p. 95.

(١)

(رشي)

بعد ذلك ويفسرها والتي أُطلق عليها تفسير السبعين لفظة الفردة .

واهتم أيضاً بالتركيز على الصيغ البلاغية وأهميتها في التفسير واستحدث لذلك الأسلوب السابع والعشرين وهو ما يسمى في البلاغة بالتورية ، كما أنه اتجه إلى التفسيرات الرمزية والتي تعتمد باستمرار على الاختصارات وإعطاء حروف الكلمة مفهوماً جديداً يخرج عن كونها حروف هجاء أو أصوات لغوية ، ويتضح ذلك من أسلوبيه التاسع والعشرين ، والثلاثين .

ومع ذلك فإنه يقال أنه كانت « توجد هناك أساليب أخرى مستخدمة للهلاخا والمجادا ، وعلى وجه الخصوص فقد اتبع إيلعازر بن عزاريا وعقيبا وإيلعازر هيرقانونوس في تفاسيرهم للعهد القديم أسلوباً جديداً وهو أن كل جزء في النص التوراتي وجد قريباً من جزء آخر يجب تفسيره بالنظر إلى الفقرة المجاورة له والقريبة منه » (١).

* * *

المناهج التقليدية فى التفسير

مع بداية نزول الوحي على نبي من الأنبياء ، ومع تصديده مهمة إبلاغ الوحي لقومه ، يبدأ الاهتمام بتوضيح وشرح ما قد يكتنف هذا الوحي من غموض لدى جمهور المستمعين ، ولذلك يقال أن موسى عليه السلام كان المفسر الأول لنص التوراة بما كان يقوم به من شرح له وإفهامه لقومه . كذلك كان الأنبياء يعتبرون وعاظاً ومفسرين ومرشدين لأقوامهم ، وباستمرار الوعظ والإرشاد مع الجماهير تستمر العملية التفسيرية ، وتتغير صورتها وأشكالها وأهدافها من جيل إلى جيل ، ومن عصر إلى آخر . ويختلف كذلك موضوع التفسير حسب الزمان والمكان .

وفى العصر الوسيط ، ومع بداية اهتمام أحبار اليهود بنصوص التوراة ومحاولة الوقوف على ما تحتويه تلك النصوص من أحكام وشرائع وغير ذلك من الأمور التى تنظم حياة الفرد والمجتمع اليهودى ، ومع هذه البداية بدأ اليهود يطورون أساليباً من أربع مناهج لتفسير التوراة ، كل منهج منها يعطى دلالة معينة ، وفهماً خاصاً لمعانى ألفاظ النص ومضمونه وما قد يستفاد منه ، وإن كانت هذه المناهج الأربعة يجمعها هدف واحد هو توضيح النص وتسهيل فهم الجماهير له كل حسب مستواه الفكرى والثقافى والروحى « وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم « الفردوس » وهو يعنى الجنة وهذه اللفظة تمثل أوائل كلمات أربع كلها موجودة فى النص العبرى (بِشَاط) ، وهو المعنى الحرفى ، (رِمَز) وهو المعنى المجازى (دِراش) وهو المعنى الوعظى والأخلاقى (سود) وهو المعنى الصوفى ، فطبيعة الكتاب تكشف عن نفسها فى طرق متعددة موحية بآبعاد مختلفة لسامعيه »^(١).

(١) Fishbane, Michael; A Reinterpretation of Mediveal Exegesis. Journal of the American accademy of Religion. p. 713. December 1975. V. XLIII. U.S.A.

ولعل أقرب المعاني المستفادة من « الفردوس » أنها تعنى « الطريق إلى الجنة » بمعنى أن المقصود هنا هو أن من يمتلك زمام التفسير بهذه المناهج الأربعة مجتمعة ، أو من يتمكن من أن يفسر التوراة بهذه الطرق الأربعة فهو بلا شك قد بلغ درجة من العلم والثقافة والروحانية والدينية تجعل الطريق إلى الجنة أمامه ممهداً . ويبدو أن اليهود كانوا يهتمون روحياً على الأقل بهذه اللفظة ، وأنها كانت تعنى بالنسبة لهم الحرص الشديد على التمسك بالأمور الدينية وما يؤدي بهم في النهاية إلى الجنة ، ومن هنا نجد كثيراً منهم قد وضعوا المؤلفات الدينية والفقهية وعنونوها باسم الفردوس كما فعل رشي عندما ألف كتاباً يضم فتاوى واستفسارات وقواعد دينية بهذا الاسم ، ولعله كان يقصد أن من يتمسك ويتبع ما جاء في هذا الكتاب فمأواه الجنة .

وهذه المناهج الأربعة ولو أن هدفها جميعاً هو توضيح النص وتقريب معناه إلى السامع أو القارئ . إلا أنها تختلف في الطريقة التي ينتهجها كل منهج منها ، وما يعتمد عليه من أسس في التفسير . وهذه المناهج هي :

أولاً : البشاط :

ويعنى لغةً البسيط ، الحرفي ، المنطقي ، ويعنى اصطلاحاً : « التفسير البسيط ، أو الحرفي للكتب وتفسير التوراة طبقاً لمعناها الطبيعي المنطقي ، وليس طبقاً لمعناها الوعظي »^(١) . وهذا المنهج في التفسير يعتبر هو المنهج الشائع من هذه المناهج ، وعليه قامت معظم التفاسير منذ العصر الوسيط ، فهو « يهدف إلى شرح الغامض في النص أو التوسع في معناد في شكل هو أقرب إلى النص »^(٢) .

ولعل السبب في شيوع هذا المنهج وتفضيل معظم المفسرين إلى أن يسلكوا هذا الطريق هو السهولة والبساطة في الشرح والتوضيح ، وعدم لجوء المفسر إلى إجهاد نفسه وتكليفه إيجاد المعاني ، وتحميل الألفاظ معاني لا تحتملها ، والبعد عن الإسهاب الممل المعتمد على سرد القصص والفلكاور الشعبي عند تفسير النص ، وعلى الرغم من البساطة الواضحة في هذا المنهج إلا أنه يحتاج من المفسر إلى يقظة دينية وذهنية ليتمكن من التفرقة بين المعاني الحرفية للألفاظ . وبين ما يدل عليه ظاهرها في النص ، وإلا أوقع نفسه في المحذور . كما في تفسير فقرات التشبيه والتجسيم مثلاً ، إذ لا يجب أن تفسر بمعناها الحرفي الظاهر ، وإنما يجب أن يصرف المعنى عن ظاهره ، مع تفسيرها مجازياً . ومن هنا يقال إنه « قد يتسبب التفسير الحرفي في أخطاء جسيمة فيما يتعاق بالذات الإلهية » (١)

هذا اللبس الذي يكتنف منهج البشاط ، والذي يتطلب تفهماً من المفسر للنص في مثل المواقف السابقة هو الذي جعل بعض الباحثين المحدثين يطرح عدة تساؤلات حول المقصود بمعنى البشاط في التفسير ، وما هو المقصود منه فيقول « ولكن ما هو المعنى الحرفي ، وماذا نعني بالفهم الحرفي للنص ؟ . . هل هو المعنى الحرفي للنص كما هو أي حسب المعاني المتفق عليها للكلمات ؟ . . وفيما يختص مثلاً يروى يعقوب ، فهل يعتبر هذا وصف لصراع فعلي ، وهل هو صراع فعلي أم أنه انعكاس لصراع داخلي لدى يعقوب نفسه ؟ هل هو حام أم أنه رمز مجازي للأمة فيما يتعاق بتسمية يعقوب إسرائيل ؟ وكيف فهم الإسرائيلي القديم هذا الحاسم حرفياً » . (٢) ثم بعد كل هذه التساؤلات كلها يجيب بأن النص وحادّة

(١) Liber, Mourice, Rashi. p. 107.

(٢) Fishbane, Micheal: A Reinterpretation of Medivcal Exegesis p. 712.

متكاملة ، وأن معناه الحرفي لا يقصد به حرفية الألفاظ فيه فقط ، بل يجب مراعاة وحداته التركيبية كلها بالإضافة إلى مجالاتها وعلاقاتها مع بعضها ، وكذلك مراعاة سياق المعنى العام للنص ككل مع ربط فقراته بعضها إلى البعض . وبذلك يمكن القول بأن التفسير الحرفي أو البشاط ليس سوى « نقل الإحساس البسيط والأصيل في الفقرة ، ومن هنا أطاق عليه المعنى البسيط ، ولاكتشاف هذا المعنى البسيط في النص استخدم الربانيون كل الوسائل العلمية المتاحة لهم ، ومنها معرفة التراكييب النحوية ، والمقارنة بالفقرات المتشابهة ، ودراسة المضمون والخلفية التاريخية ، وفحص الأسلوب والمفردات »^(١).

وعلى ذلك فإن المفسر الذي يسلك هذا المنهج في التفسير لابد وأن يرتبط بالنص ارتباطاً تاماً ، ويشعر به من خلال ألفاظه وتراكيبه وسياقه دون أن يفترض لتفسيره أفكاراً مسبقة ، وذلك حتى يرى في النص ما هو فيه فقط ، دون أن يتعصب لفكرة من الأفكار أو رأى من الآراء . ويعد كل من سعيد الفيومي في بغداد - أواخر القرن التاسع إلى منتصف العاشر - ورشي في فرنسا من أهم مفسري العهد القديم طبقاً لمنهج البشاط ، وكان رشي دائماً يردد قوله المأثور بأن التوراة لا تخرج عن معناها البسيط .

ثانياً : الرمز ، المجاز :

وهو المنهج الثاني من مناهج التفسير القديم عند اليهود ، وهو يعنى التفسير الرمزي أو المجازي ، ولا يعتمد المفسر المجازي اعتماداً كاملاً على المعاني الحرفية للألفاظ ، وإنما يحتاج إلى عوامل خارجية عن النص نفسه ، وتظهر هنا قدرة المفسر على كشف المعاني الكامنة في ثنايا النص . مستخدماً

ما لديه من معلومات خارجية وثقافة دينية واسعة وخيال إلى غير ذلك من الوسائل التي تعينه على استخراج المعاني المجازية في النص .

وبناء على هذا فإنه يمكن الوقوف على الفارق بين كل من المنهج الطبيعي في التفسير والمنهج المجازي في أن الأول يعتمد بالدرجة الأولى على كلمات النص ، وتراكيبه وارتباط السياق العام لمعنى الفقرات ، أي أن هناك علاقة ثنائية مستمرة بين النص وبين المفسر طالما كانت العملية التفسيرية قائمة « في حين أن المفسر المجازي لا يرتبط بحرفية النص ، ويكون هناك فاصل بين كلمات النص والمفسر » (١).

ولم ينتشر هذا المنهج بين اليهود بالصورة التي كان عليها منهج البشاط التفسيري ، وربما يرجع ذلك إلى أن اليهود في بداية اهتمامهم بالنص كانوا يهدفون إلى توضيح ما يتضمنه الجمهور ، ولم يكن هناك ما يستدعي الغوص في المعاني والتكلف في الأسلوب بقدر ما يحتاج الأمر إلى إظهار الأوامر والأحكام وما ينظم حياتهم الدينية والاجتماعية .

ثالثاً : « الدراش » التفسير الوعظي :

والدراش صيغة مشتقة من الفعل العبري *dāraś* بمعنى أوضح ، فسر ، أرشد ، وعظ ، ويستخدم في مجال الفكر الديني اليهودي بوصفه عامة ليعني شرح النصوص والكتب الدينية بعيداً عن معناها الحرفي البسيط وإنما عن طريق التوسع واستخدام عوامل أخرى . ولهذا فالدراش عبارة عن « توضيح فقرات العهد القديم لا طبقاً لمعناها البسيط ، وإنما عن طريق التوسع والإضافة والجدل واستخدام الأجادا » (٢) . والمفسر في

(١) A Reinterpretation of Medieval Exegesis p. 713.

(٢) ابن شوشان ، ص ٢٤٩

هذه الحالة حرية التلاعب بالألفاظ النص ، وإحداث تغييرات فيه وضرب الأمثلة المناسبة والقصاص الوعظية التي تعينه على التأثير على السامع أو القارئ .

وينقسم الدراش إلى قسمين : إما دراش هلاخي ، أو دراش أجادي فإذا كان الأمر يتعلق بالشريعة أو القوانين الدينية فإنه يسمى دراش هلاخي أو تفسير تشريعي ، أما إذا كان الموضوع يتعلق بالعقائد أو الأمور الأخلاقية ، أو الأعمال اليومية ، فالدراش هنا يسمى دراش أجادي أو تفسير وعظي أو التفسير الأجادي الأخلاقي ^(١) ويفهم من هذا أن القسم الأول يهتم بتفسير وتنظيم شكل وصفة الأمور الدينية الخارجية المتعلقة بالقوانين والشرائع وتنظيم الطقوس وكيفية تطبيقها طبقاً لما ورد في النص من ناحية ، وتبعاً للأوضاع الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى . بينما الثاني يهتم بالدرجة الأولى بمخاطبة القلوب والتركيز على الأمور الروحية والأخلاقية للفرد اليهودي ، ولذلك حظى منهج الدراش باهتمام كبير من المفسرين ، ووضعوا له ضوابط وحدود تنظمه ، وهي التي تعرف في تاريخ التفسير الديني بالمقاييس أو الأساليب التفسيرية للتوراة والتي تسمى أساليب التوراة وهي التي بدأها هليليل الشيخ بالأساليب السبعة ثم طورها بعد ذلك الحبر إسماعيل وأطلق عليها الثلاثة عشر أساوياً التي تفسر بها التوراة وزادها الحبر إيعازر بن يوسى الجليلي إلى أن بلغت ثنتان وثلاثين أساوياً في الأجادا ^(٢) .

وتعتبر فترة الحبر إسماعيل والحبر عقيبا من أزهى فترات التفسير الدراشي ، وهذا يؤكد أن هذا المنهج يخضع فيه المفسر غالباً إلى الظروف

(٢) انظر أساليب التفسير .

(١) Liber, Mourice: Rashi p. 107.

التي عليها جمهور الشعب اليهودي (١) ، ففي القرن الثاني أكمل هذان العالمان وتلاميذهما الأساليب والوسائل التي « استطاع عن طريقها يوحنا ابن زكاي تثبيت التقاليد اليهودية بعد دمار الهيكل » (٢) وقد حدث هذا على الرغم مما كان هناك من اختلافات بين مدرسة عقيبا ومدرسة إسماعيل في التفسير حيث اشتهر عقيبا بالدقة في تحقيق النص وتفسيره كما تقول دائرة المعارف اليهودية . ولم يكن يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وتجد لديه تفسيراً لها واهتماماً في أسلوب دراشي وعظي . بينما كان الحبر إسماعيل يعتقد أن تفسير التوراة يجب أن يسير وفق نظام ثابت وقواعد موضوعة ، وكان ينتقد مدرسة راى عقيبا في التفسير ، ويتهمها بالابتعاد عن النص والإفراط في الخيال الأجادى « ولذلك كان يقول لراى عقيبا ، حقاً أنك تقول للنص اصمت حتى أفسرك تفسيراً دراشياً . وهو يعنى بذلك هنا اتهام عقيبا بعدم ترك النص تقديم نفسه ، ولا يتركه يعبر عن معناه » (٣) ومفسر الدراش يكاد يقترب من مفسر المجاز في أن كلا منهما لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكلمات النص ومعناها الحرفي البسيط . وإنما يعتمد مفسر الدراش على معلومات خارجة عن النص من تجاربه ومعاشته وثقافته وخياله وإن كان خياله يكاد أن يكون محدوداً خاصة عند تفسيره الدراشي (الخلاخي) فتفسير نصوص الخروج مثلاً ، وما يتصل بها من مواعظ وعبر تتطلب من المفسر محاولة التعايش مع الحدث بخياله ، لئلا يمكن من استخراج مواضع العبرة والتعلم .

(١) من الثابت تاريخياً أن فترة الحبر عقيبا كانت فترة قلق واضطراب بالنسبة لليهود ، واصطدام مستمر مع جيوش الرومان ، ونشبت الثورة اليهودية المعروفة بثورة بروكوخيا والتي اشترك عقيبا نفسه فيها اشتراكاً فعلياً وأعلن أن قائدها هو المسيح المنتظر مخالفاً بذلك رأى فقهاء اليهود في ذلك الوقت . وفشلت الثورة بعد أن أحرزت انتصاراً مؤقتاً ، وذهب عقيبا ضحية هذه الثورة حيث قتله الرومان نتيجة لموقفه المؤيد لهذه الثورة .

(٢) A Reinterpretation of Medieval Exegesis. p.713. (٣) نفس المصادر والصفحة .

وعلى الرغم من أن البشاط كان يعتبر هو المنهج السائد لدى اليهود ، إلا أن الدراش كان ينافسه هذه السيادة ، بل كان أكثر منه شهرة في فترات متفاوتة حيث كان يشيع بين المفسرين في المدارس الدينية المختلفة وقد ساعد على شيوع هذا المنهج بين اليهود ما كان يسود الحياة الدينية خاصة في فترة الهيكل الثاني من أمور لم يكن لها مصدر في الشريعة المكتوبة « فإن عدداً من الطقوس الدينية ذات صفة أقل قدسية وأقل جبرية قد نشأت في هذه الفترة وبعدها ، فرضتها الشريعة الشفوية ، ولم يكن لهذه الطقوس أساس في الشريعة المكتوبة » (١). وذلك على الرغم من أن هذه الطقوس الدينية قد أخذت طابعاً اتفق عليه بين طوائف اليهود ، وذلك نتيجة لهذه الممارسة الطويلة لها أو عن طريق فرض السلطات الدينية . ومع هذا « فقد فطن رؤساء المدارس الدينية إلى ما قد ينتج عن التوسع في اتباع هذا المنهج والإفراط فيه من خطورة ، وحتى يضعوا ضوابط معقولة له فقد قرروا عدم قبول أى تفسير لا يتفق مع المعنى البسيط للنص » (٢). ولعل ذلك ما دفع بعض مفسرى العصر الوسيط إلى أن يمزجوا منهجى البشاط والدراش ويستخدمونهما جنباً إلى جنب في تفاسيرهم ، « وكان رشى من أحرص المفسرين على البشاط مع عدم إهماله الدراش خاصة إذا لم يتعارض مع المعنى الطبيعى للنص وأعلن ذلك في شروحه » (٣).

رابعاً : « السود » التفسير الصوفى :

وتستخدم هذه اللفظة في مصطلح التفسير الدينى اليهودى لكى تؤدي المعنى الباطن الخفى لألفاظ النص ، أو المعنى الروحاني الصوفى لها . فالنص قد يحتوى الكثير من التعاليم والأوامر والمواعظ تظهر باستمرار للمفسر فيكشف

(٢) The Judaic Heritage p. 145.

(١) Liber, Mourice: Rashi p. 108.

(٣) انظر تفسير رشى لفقرة التكوين ١ : ١

عنها ، إلا أن المفسر الصوفي ينظر إلى النص وألفاظه نظرة تختلف عن غيره فهو ينظر إليه بقلبه نظرة خلود وتنزيه ، وقد يرى فيه نفس ما يراه مفسر البشاط والمجاز أو الدراش إلا أنه يزيد عليهم روحانية صوفية زائدة تجعله يرى فيه ما لا يراه غيره .

ويقوم التفسير الصوفي أساساً على النظرة الدقيقة لكلمات النص عن طريق استخدام الرياضة الذهنية مع حروف الألفاظ ، فهو إما أن يحسب هذه الحروف بقيمتها العددية ^(١) ، وإما بتغيير وتبديل الحروف واعتبارها أحياناً اختصاراً لكلمات لم يشأ الله أن يكشف عنها لحكمة يعلمها ، كما فسر الحبر إليعازر والحبر يهوشع كلمة Pāhaz في فقرة التكوين ٤: ٤٩ على أنها اختصار لثلاث كلمات تبدأ الأولى بالفاء ، والثانية بالحاء ، والثالثة بالزاي ^(٢) .

وقد ظل هذا المنهج يسير جنباً إلى جنب مع المناهج التفسيرية الأخرى ولو بدرجة أقل انتشاراً منهم ، وأحياناً نجد بعض المفسرين الذين ينتهجون البشاط أو الدراش يشيرون إليه في تفاسيرهم وقد يستخدمونه أحياناً ^(٣) .

وعندما انتشر مذهب القبالة الصوفي في العصور الوسطى توسع هؤلاء في التفسير الصوفي مستخدمين طريقة حساب الجمل في الحروف أو تبديل حروف الكلمة وكان من أشهر من فسر بذلك موسى بن نعمان ^(٤) . وكان الهدف الذي يسعى إليه المفسر الصوفي هو أن « يجعل للنص معنى أزلياً ، وأن يبرهن على أن كل قراءة جديدة فيه ، وكل كشف جديد إنما هو وحى جديد للنص » ^(٥) . وإثبات عودة أزلية ودائمة المعاني إلى الله وحده .

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٨٠

(٢) ARcinterpretation of Mediveal Exegesis: p. 713.

(٣) انظر تفسير إبراهيم بن عزرا لفقرة الخروج ١٤: ١٤

(٤) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٨٠ ، وانظر القاموس المفسر ص ٤٥٠

(٥) Rinterpretation of Mediveal Exegesis p. 720.

الباب الأول

رشي وعصره

- الفصل الأول : مدارس الجاعونيم وجهودها في التفسير .
- الفصل الثاني : مدارس التفسير في الاندلس .
- الفصل الثالث : رشي حياته وأعماله .

الباب الأول

الفصل الأول

مدارس الجاعونيم وجهودها في التفسير

لقد كانت صعبة تلك المراحل التي مر بها التفسير الديني اليهودي للنص التوراتي منذ عصر النساخ إلى آخر عصر المناطقة أو الموفقين والذين كان يطلق عليهم (السبورائيم) . فقد وضعت تلك الأجيال المتعاقبة أسس التقاليد الدينية ، وأرست دعائم البناء الروحي لليهودية مما سهل السبيل أمام من جاءوا بعدهم من الفقهاء والمفسرين .

وعقب عصر السبورائيم مرت فترة من الزمن هدأت فيها الحركة الثقافية الدينية اليهودية بعض الشيء ، إلا أنها مع ذلك لم تتوقف على الإطلاق ، بل أخذت تعمل في هدوء نسبي ، لم نتعوده في أجيال العلماء السابقين . هذه الفترة ما بين عصر السبورائيم وبين ظهور مدارس الجاعونيم والتي هدأت فيها الحركة التفسيرية والفقهية للنصوص الدينية اليهودية يبدو أنها كانت فترة ترقب وانتظار . ترقب لهذا الصراع القائم بين الحق والباطل ، بين النور الجديد الذي بدأ يسطع في سماء الجزيرة العربية في مكة ويثرب ، نور الإسلام الحنيف الذي حمل أمانة إبلاغه إلى الناس كافة نبي الحق محمد بن عبد الله الذي لا ينطق عن الهوى وقد شعر به كل قلب هداه الله للإيمان . وانتظار من جانب اليهود في الأقطار المجاورة والبعيدة لما تسفر عنه نتيجة مناورات ومؤامرات إخوانهم يهود خيبر ، وبني قريظة ، وبني النضير وغيرهم من يهود الجزيرة العربية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهم يعلمون أنه الحق من ربهم ولكنهم يكابرون ويتمنون أن لا تقوم لهذه الدعوة قائمة .

وفي انتظار تلك النتيجة المرتقبة بدأت فترة جديدة في تاريخ الفكر الدينى اليهودى بصفة عامة وتاريخ التفسير واستنباط الأحكام الشرعية والنقهيّة بصفة خاصّة ، فترة اتسمت بالدراسة العميقة العجادة ، والتنظيم الواضح فى أدق الأمور وأبسطها ، كما اتسمت أيضاً بالتأثر الشديد بما يسود العصر وبما كان يدور من حولهم من تيارات فكرية وثقافية ، وصراعات مذهبية وسياسية ، ترمى أحياناً إلى الاستقلال بالسلطة والسيطرة على زمام الأمور . وفى تلك الفترة أيضاً بدأت النظم اليهودية التقليدية تتبلور متخذة اتجاهات تختلف إلى حد ما عن تلك الاتجاهات التى كانت سائدة أيام عصر الرواة ومن جاءوا بعدهم . ويتمثل ذلك فى أمرين :

الأول : ما كان يسير عليه الآباء الأول من تقاليد ، وهل ظلت وظيفة الحاخام كما هى دون تغيير عما كان يفهم منها أيام الرواة والشرح ؟ أم أن الوضع الجديد طوّلا اليهود قد أخذ يفرض عليهم تطوير هذه الشخصية وإسناد مهام جديدة إليها ، وخلق شخصيات دينية أخرى إلى جوارها تتولى عنها بعض المهام وبعبارة أخرى هل أصبحت الحاخامية وظيفة يتطلع إليها كل يهودى لما لها من مميزات ؟ ؟

الثانى : التعليم والدراسة اليهودية فى هذه الفترة الجديدة ! وكيف كانت تسير تلك الدراسة ؟ وهل كانت هناك شروط يلزم توافرها فى المعلم والتلميذ ؟ وما هو نظام التعليم والمهدف منه ؟ وإلى أى مدى فرضت ظروف العصر تطوراً فى النظم التعليمية اليهودية ؟ وما المحور الأساسى الذى كان يقوم عليه هذا التعليم ؟ وما المجهودات التى بذلها المثقفون والحكماء فى نشر الثقافة والفكر الدينى بصفة عامة سواء كان ذلك محلياً أو على نطاق أوسع خارج حدود بابل وبين يهود الشتات جميعاً فى الأمصار

المختلفة ؟ وما مجهودات هؤلاء أيضاً في مجال التفسير بصفة خاصة .
تلك أهم الأسئلة التي يمكن أن تدور في ذهن أى باحث في مجال
التفسير الديني والفكر الديني بصفة عامة ، والإجابة على تلك الأسئلة
توضح لنا التطور والتجديد في الفكر اليهودي في العصر الإسلامي ، والملاحم
الجديدة التي أخذت طريقها على يد حكماء تلك الفترة والتي عرفت
بفترة الجاعونيم أي العباقرة أو النوابغ إذا أخذنا في الاعتبار آخر مدلول
لهذه الكلمة كما سيتضح بعد .

الجاعونيم :

الجاعونيم اسم في صيغة جمع المذكر ومفرد جاعون وهو يدل على
الرفعة والعظمة والاحترام : ولم يكن هذا الاسم وليد هذه الفترة الزمنية
المعروفة بهذا الاسم : وإنما ورد قبل ذلك بفترة طويلة حيث نجد في نص
التوراة (١) كما ورد بنفس هذا المعنى أيضاً في سفر أشعيا ٤ : ٢ . ثم
تطورت دلالة هذا الاسم بمرور الوقت ليعطى مدلولاً آخر حيث أصبح يطلق
كصفة لكل من نبغ في أمور التوراة سواء في هذه الفترة أو في الفترات
السابقة عليها : « فقد ذكر رابي شيريرا جاعون في رسالته أن المفسر
آشي كان جاعوناً » (٢) .

وبعد ذلك أخذ مدلول هذا الاسم يتحدد تحديداً أكثر دقة حيث
اقتصر استخدامه على مجموعة معينة من الحاخامين فأصبح « عبارة عن
صفة لرؤساء الأكاديميات في بابل الذين جاءوا في أعقاب عصر السبورائيم » (٣)

(١) خروج ١٥ : ٧ « وبكثرة عظمتك تهدم مقاوميك ، ترسل سخطك فيأكلهم كالقش » .
(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ٢٢٥ . وراي آش هو أحد شراح الطبقة الخامسة الذي كل في
عهد جمع التلمود البابلي وتدوينه .

(٣) ابن شوشان ، ج ٣ ص ١٦٠ ، ١٦١ ، وانظر أيضاً : نزعة المشتاق ص ٩٦

وصارت الفترة التي عاش فيها رؤساء هذه الأكاديميات تعرف في التاريخ بحقبة أو فترة الجعائونية ، ويقصد بها عصر الأكاديميات الدينية التي كان يرأسها الجعائونيم والتي امتدت من القرن السادس الميلادي حتى القرن الحادي عشر .

الجعائونيم إذا هم أولئك العلماء والفقهاء الذين كانت لهم الزعامة الدينية لليهود في بابل في حقبة زمنية طويلة امتدت إلى ما يقرب من أربعمئة وخمسين عاماً ، وكان لهم الفضل الأكبر في إرساء دعائم الديانة اليهودية ، وتطويرها خاصة لطائفة الربانيين ، كما كان لهم نشاطهم البارز في جميع النواحي التفسيرية ومنهم من نبغ إلى جانب ذلك في النواحي اللغوية أيضاً .

عصر الجعائونيم :

لم تتوقف الحياة الفكرية - كما تقدم - في أعقاب عصر السبورائيم وإنما استمر الحال بهم في الدراسة والتعمق في مختلف المجالات الدينية المعروفة في ذلك الوقت ، رغم ما كانوا يعانونه من اضطهاد المسيحية لهم ، الأمر الذي كان يدفعهم إلى الانحياز تجاه أي فاتح لهذه البلاد أملاً في الخلاص من الحكم المسيحي ، وكان المسيحيون أنفسهم يدركون كره اليهود لهم ، فأمعنوا في اضطهادهم. وعدم الثقة فيهم حتى أن بطريرك القدس طلب من المسلمين عند فتح العرب للقدس عدم إقامة اليهود بها ، وفي هذا الجو المشحون نجد أن اليهود لم تفتر عزيمتهم تجاه تراثهم الديني ، وإنما كانوا متمسكين به إلى أبعد حدود آمليين في الخلاص دائماً « ومع الفتح العربي فقط (٦٣٦ - ٦٣٨ م) عادت الثقة إلى اليهود في أرض آبائهم ، وكما عبر عن ذلك الجعائون يهوداي نفسه عندما جاء المسلمون (رشي)

تركوهم أحراراً يشغلون أنفسهم بالتوراة» (١).

ويذكر المؤرخون اليهود أن عصر الجءونيم قد بدأ في مركزين هامين من مراكز الثقافة والفكر اليهودية المنتشرة في بابل (العراق) في هذا الوقت ، حيث كانت بداية الجءونية في أكاديمية بومباديثا عام ٥٨٩ ميلادية ، وبعد راب حنان أول جءون يعين في هذه الأكاديمية . وفي مقابل أكاديمية بومباديثا كانت أكاديمية سورا حيث بدأت فيها الجءونية عام ٦٠٩ ميلادية ، وكان أول جءون لهذه الأكاديمية هو « راب مار بر راب هونا » . وعلى الرغم من أن الجءونية في هاتين الأكاديميتين قد بدأت تاريخياً قبل الفتح الإسلامي للعراق « عندما سارت الكتائب الإسلامية من بلاد العرب ، وتوجهت إلى العراق بقيادة سعد بن أبي وقاص في عهد الخليفة عمر بن الخطاب . فدكت معالم الفرس واستولى المسلمون على العراق وسكانه » (٢) . رغم ذلك كله إلا أن التاريخ الفعلي لهذه الفترة يبدأ مع الفتح الإسلامي ومع تعايش اليهود في ظل سماحة الإسلام وحسن معاملته لأهل الكتاب جميعاً ومن بينهم اليهود . من هذا الوقت دخل اليهود في فترة أصبح لها قيمتها الزمنية والثقافية في تاريخهم السياسي والثقافي فغير خاف على الجميع كيف كان موقف يهود الجزيرة العربية في خيبر وغيرها من معاقل اليهود هناك تجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكيف كانوا أشد عليه من كفار مكة حتى كتب الله له النصر عليهم ، ومع ذلك لم تكن سماحة هذا الدين وسماحة القائمين عليه لتربط بين يهود العراق ويهود الجزيرة العربية ، فأحسن الفاتحون المسلمون معاملتهم « وكان نصيب اليهود كسائر أصحاب الأديان في هذه الأقطار ، فمنهم

History of the Jewish people p. 266.

(١)

(٢) نزعة المشتاق ص ١٠١

من دانوا بالإسلام ، ومنهم من أدوا الجزية » (١)

من هنا ومع الفتح العربى الإسلامى لهذه البلاد كانت بداية فعلية لمجهودات يهود العراق بصفة خاصة ، ويهود العالم أجمع بصفة عامة ، فالفتح الإسلامى قد أدى إلى شىء من الاندماج بين المعسكر الإسلامى الفاتح من ناحية ، وبين هؤلاء المقيمين فى تلك الأقطار المفتوحة من ناحية أخرى ، وإذا كانت الدهشة من سرعة هذه الفتوحات الإسلامية قد جمدت البعض لفترة زمنية إلا أن هؤلاء بعد ذلك بدأوا يخضعون للنظم الاجتماعية من تزواج ودخول فى الإسلام وتعلم للعربية ، ثم ظهور جيل جديد . هذا الجيل بدأ فى الظهور بعد فتح عمر بن الخطاب للعراق بفترة طويلة حيث بدأ فى عهد الدولة الأموية ، وظل ينمو ويتعاقب فى الدولة العباسية ، وكان من نتائج هذا الامتزاج أن كل جنس بدأ يتعلم من الأجناس الأخرى ما يشعر بأنها آخذة منه بحظ أوفر » (٢)

وعاش اليهود ضمن أجناس أخرى فى كنف الدولة الإسلامية ، وعاملهم الخلفاء بما أمر الله أن يعامل به أهل الكتاب ، وكان رائدهم دائماً قول الله تعالى : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ . وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » (٣) فمن هداه الله منهم إلى الإسلام فقد آفاه الله عليه نعمته : ومن آثر أن يظل على دينه دفع الجزية وعصم نفسه ، وماله ، وعرضه . فقد ساوى الإسلام بينه وبين المسلمين فى المعاملة ، وأباح الزواج من الكتابية : « وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ » (٤) وإن اختلفت الشيعة وأهل السنة فى ذلك حيث يجيز أهل السنة الزواج من الكتابية سواء كانت نصرانية أو يهودية استناداً إلى الآية السابقة ،

(١) المصدر السابق ص ١٠١ (٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١ ص ١٠ ، الطبعة العاشرة ،

دار الكتاب العربى ، بيروت لبنان . (٣) النحل : ١٢٥ (٤) المائدة : ٥

والشيعة تقول إن هذه الآية منسوخة بآية: «وَلَا تَمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» (١) على أية حال فإنه عندما فتحت الجيوش العربية العراق ، فإن الخليفة عمر بن الخطاب عامل اليهود هناك معاملة كريمة ، فأقر تعيين المحاكم الأكبر البستاني رئيس الجالية اليهودية هناك رئيساً دينياً لكل الطائفة اليهودية في العالم الإسلامي ، كذلك منح الخليفة عمر « لقباً جديداً مميزاً له وهو لقب رأس الجالوت على أن يتولى شئون اليهود في الشرق والغرب كما كان حالهم من قبل » (٢).

فإذا كانت المصادر اليهودية تذكر عام ٥٨٩ ميلادية بداية لعصر الجعائونية في أكاديمية بومباديثا وعام ٦٠٩ ميلادية بالنسبة لأكاديمية سورا ، فإن هناك مصادر أخرى تذكر أنه « في عام ٦٥٨ أخرج الخليفة مجمع سورا العلمي من اختصاص الأجزيلارك (رأس الجالوت) القانوني ، فلما حدث هذا اتخذ رئيس المجمع لنفسه لقب جعائون . وابتداءً من ذلك الحين نظام الجعائونية » (٣) والأخذ بالرأى الأول هو الأقرب إلى الصواب لإجماع المصادر عليه من ناحية كما أن دائرة المعارف اليهودية (اوتسر يسرائيل) قد أوردت قائمة بأسماء الجعائونيم الذين تولوا القيادة الدينية في هذه الفترة ثم إن الخليفة الذي أشار إليه مؤلف قصة الحضارة هو الخليفة علي بن أبي طالب إذ أنه تولى الخلافة عام ٣٥ هـ - ٦٥٥ م (٤) بينما نعلم أن علي بن أبي طالب قد أقر في خلافته بيت البستاني على رئاسة اليهود وأن الحال استمر على ذلك حتى عهد الأمويين . وإن كان مقر الرئاسة انتقل إلى

(١) المتنحة: ١٠ (٢) دكتور عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية ص ٣٧

القاهرة ١٩٧٨ (٣) ديورانت . ول : قصة الحضارة ، ج ١٤ ص ١٤

(٤) أولييري . دي لاسي . دكتور : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة اسماعيل البيطار ،

دار الكتاب اللبناني ، بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٢٥٢

فلسطين بدلاً من العراق بعد أن اتخذ بنو أمية الشام مركزاً لهم (١) .

تلك كانت أوضاع اليهود في مستهل الفتح العربي وقيام الخلافة الإسلامية في العراق ، وعامل المسلمون اليهود والنصارى معاملة كريمة تنسم بالرحمة والرأفة . والاعتراف بالجميل لكل من يقدم منهم الإسلام صنيعة ، ففي صدر الإسلام أكرمهم عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب واحتفظ لهم بمراكزهم الدينية ، وحافظ على شعائرهم وجعاهم يزاوونها دون أية مؤثرات خارجية وفي الخلافة الأموية استمر الحال على ما هو عليه ، وتعايش اليهود مع المسلمين في هدوء وسلام ، وكان لرأس الجالوت نفوذ على أبناء قومه نفوذ السلطان ، ووظف المسلمون اليهود في مناصب عالية « ولما كان أبو موسى الأشعري والياً على البصرة كان له كاتب يهودي يعتمد عليه في شئون الولاية ، ويركن إليه ولا يثق بغيره » (٢)

فلما انتقلت الخلافة إلى بني العباس كان اليهود وأهل الذمة في دار الإسلام موضع تكريم وفي بحبوحة من العيش فمنذ قيام الخلافة العباسية حتى وفاة هارون الرشيد كان يهود العراق يتمتعون بالراحة التامة والأمان الكامل على عقائدهم وأموالهم وحياتهم . ولم يلحقهم أى أذى اللهم إلا ما حدث بعد ذلك أثناء فتنة الأمين والمأمون وحصار بغداد عام ١٩٧ هـ - ٨١٢ م والتي انتهت بمبايعته خليفة للمسلمين وفي هذا الحصار كانت النكبة عامة شملت المسلمين وغيرهم « فكثر الخراب ببغداد ، وهدمت المنازل وكثر النهب . وقد لحق اليهود من الأذى في هذه الفتنة شيء كثير » (٣) وفيما عدا ذلك كان معظم خلفاء العباسيين على جانب كبير من التساهل والسماحة معهم ، وتقلد كثير من اليهود المناصب « فقد عين الخليفة

(١) دكتور عطية القوصى : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية ص ٣٨

(٢) نزهة المشتاق ص ١٠١ (٣) نزهة المشتاق ص ١٠١

المنصور (١) يهودياً اسمه موسى كان أحد اثنين من جبة الخراج « (٢).

والواقع أن هذا لم يكن حال اليهود فقط في ظل الدولة الإسلامية وإنما كان هذا التسامح يتمتع به اليهود وغير اليهود من أهل الذمة في الإسلام ، فلم يكن الذى مطالب بأكثر من احترام تقاليد المسلمين وعاداتهم من ناحية ، ودفع الجزية من ناحية أخرى . فأهل الذمة بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم يدفعون الجزية كل منهم يدفع بحسب مقدرته « وكانوا ثلاثة طبقات تدفع الدنيا منها اثني عشر درهماً ، والوسطى أربع وعشرين . والعليا ثمانية وأربعين درهماً في السنة ، ودينار أو دينارين أو ثلاثة في البلاد التي عملتها الذهب . وكانت الجزية أشبه بضريبة للدفاع عن الوطن فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ، ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار » (٣).

وكان المسلمون يحافظون محافظة تامة على أن يعطوا أهل الذمة في الإسلام كافة حقوقهم كاملة وخاصة ما يمس منها الشرع والدين . وإقامة الشعائر والحدود ، ولا يتدخلون في أمورهم الدينية طالما لا تؤذى المسام في دينه في شيء ، ويفصلون القضايا المختلطة بعضها عن بعض فكل يقيم حدوده طبقاً لشريعته « فإذا اقترف المسلم الفحشاء وزنا بامرأة ذمية حد ، أما المرأة فترد إلى أهل دينها فيحكمون عليها بما يرون . ولا يحق لصاحب

(١) هو الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء الدولة العباسية ، دامت خلافته من ٧٥٤ - ٧٧٥ م. (٢) ترتون . أ. س : أهل الذمة في الإسلام ص ٢٤ ، ترجمة حسن حبشى . دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٩ م.

(٣) ميتز . آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، أو عصر النهضة في الإسلام ج ١ ص ٦٠ ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٧

الشرع الإسلامى اتخاذ أى إجراء آخر إذ أن ذلك يعد تدخلا فى أمور الذميين»^(١)

نظم التعليم العربى فى العصر الجاءونى :

فإذا كان احتضان المسلمين لليهود فى أعقاب الفتح العربى قد أعطاهم الأمان والثقة ، فإن ذلك كان دافعا لهم على أن يتفرغوا كلية لعبادتهم وطقوسهم الدينية ، والاهتمام بأمور شريعتهم مما أثرى الفكر اليهودى بعد ذلك بأمهات الكتب التى ما يزال اليهود يعتمدون عايتها إلى اليوم .

فى هذه الفترة عاشت الثقافة العربية والفكر الإسلامى أيضاً أنصب فتراته فلم تقف الثقافة العربية جامدة ، بل بدأت تلوح فى الآفاق صور جديدة من الثقافات والعلوم لم تكن قد طرقت من قبل ، وحتى ما طرق منها بدأ يأخذ شكلا جديداً يظهر فيه التطور والتجديد بفضل اهتمام المسلمين بالتعليم والثقافة .

كان التعليم فى الفترات الأولى عقب انتشار الإسلام يكاد ينحصر فى نطاق الدين ويعتمد بالدرجة الأولى على حفظ القرآن الكريم وتفسيره وكذلك الأحاديث النبوية . ولم يكن لدى الدولة الأموية الحافز النهوض بالتعليم أو التفرغ له . وقد شغلت نفسها بخلافاتها فى الأمصار المختلفة ومحاولة الحفاظ على الحكم قدر طاقتها ، وبمرور الوقت اتسعت رقعة الإسلام ، ودخل فيه من دخل من الأجناس المختلفة ذوو الثقافات المتباينة فقد وجد المسلمون بينهم اليهود والنصارى ، ولا ينكر ما كان ذؤلاء من ثقافات فى تلك الفترة خاصة فيما يتعلق منها بالنواحي الدينية ، فهم أدل

(١) ترتون . أ. س : أهل الذمة فى الإسلام ص ٢٠٣ ويذكر بعض فقهاء الإسلام أنه يجوز للوالى المسلم إقامة وتطبيق ما تأمر به شريعة الذى بنفسه ، وفى ذلك أورد الإمام الشافعى فى كتابه الأم ج ٤ ص ١٨٦ أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجم يهوديين زنيا يهوديتين وأنه كان بذلك ينفذ نصوص الشريعة اليهودية.

كتاب وديانات سماوية لم ينكرها عليهم الإسلام أبداً بل أكدها لهم « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » (١) دعوة مفتوحة لهؤلاء للتعايش في ظل التمسك بدين الله والاعتراف بأنبيائه جميعاً . فمنهم من دخل في الإسلام وحسن إسلامه ، ومنهم من آثر البقاء على دينه ودفع الجزية . وفي العصر العباسي وجد المسلمون بينهم الزرادشتيون والصابئة ، والفرس . وغيرهم وكانوا جميعاً يتمتعون بحرية الإسلام وسماحته ، وأُطلق عليهم لقب أهل الذمة ولقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام . فقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم كما احتفظوا بكنائسهم ومعابدهم » (٢) .

هذه الأجناس المختلفة سواء منهم من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام أو من ظل منهم على دينه قد حدث بينها امتزاج وتزاوج وتوليد ، وكما حدث ذلك في الأجناس البشرية ، فقد كان لابد أن يحدث مثيله في ثقافتهم وعادتهم وأفكارهم « كان هناك تلقيح بين الثقافات ، نشأ من هذا اللقاح ثقافات جديدة تحمل صفات من هذه وتلك ، صفات جديدة لم تكن في هذه ولا في تلك . وأصبح لها طابع خاص يميزها عما سواها ، وكما كان في المملكة الإسلامية أمم مختلفة اشتهرت كل أمة بميزتها . كذلك امتازت الأمم المختلفة بمميزات في العقلية تبعها ميزات في الثقافة » (٣) .

هذا بالنسبة للثقافات العامة التي وجدت بين العرب في عصورهم المختلفة سواء في صدر الإسلام ، أو العصرين الأموي والعباسي ، والكننا

(١) سورة آل عمران : ٦٣ (٢) قصة الحضارة ج ١٣ ص ٣٠

(٣) ضحى الإسلام ج ١ ص ١٦٣

نجد إلى جانب تلك الثقافات المختلفة التي أوجدتها ظروف الفتح الإسلامي لمختلف البلاد أن العرب بدأوا في تطوير أنفسهم ولغتهم وحياتهم الفكرية تبعاً لما شاهدوه وتعلموه من تلك الأجناس التي عاشت تحت راية الإسلام أو من اطلاعهم على ثقافات الأمم الأجنبية عن طريق ترجمتها إلى العربية .
وأول ما اتجه إليه المسلمون من العاوم القرآن والسنة إذ عليهما يقوم الدين الإسلامي بترغيبه وترهيبه وفقهه وتشريعه ، فبدأت العناية بالنشء الجديد يلقتونهم هذا الدين منذ الصغر « وكان تعليم الأطفال يبدأ منذ اقتدارهم على الكلام . فكانوا من هذه اللحظة يعلمون النطق بالشهادتين ، فإذا بلغ الأطفال السادسة من العمر الحق بعض أبناء الأرقاء وبعض البنات وجميع الأولاد عدا أبناء الأغنياء - الذين كان لهم معلمون خصوصيون - بمدرسة أولية ملحقة عادة بأحد المساجد ، وفي بعض الأحيان بجوار عين ماء عامة في الخلاء » (١) .

تلك كانت أولى خطوات العربي نحو العلم والثقافة . وكان اهتمامهم بأمور الدين هو الذي يدفعهم لطلب العلم والتعلم . وكان الدين نفسه يحثهم على التعلم إذ أن أول ما نزل من آيات الله قوله تعالى : « اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ » (٢) ولهذا فقد بدأ التعليم بسيطاً يشمل ما يكفي الفرد المسلم من أن يؤدي الصلاة « ويمكن الطفل من قراءة القرآن ثم حفظ القرآن نفسه ومعرفة ما فيه من أحكام الدين والقصص ومبادئ الأخلاق والشريعة . . . وكان الهدف الذي يبتغيه كل متعلم أن يحفظ

(١) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٦٧ : ولا أدري ماذا يقصد المؤلف بأبناء الأرقاء هنا ، وكلنا

نعلم أن الإسلام ألغى الرق والعبودية ، ولعله يقصد هنا أبناء أهل الذمة . وإن كان كذلك

فقد أخطأ كثيراً فلم يكن هؤلاء يعاملون في دار الإسلام أبداً معاملة الرقيق .

(٢) سورة العلق .

الكتاب كله عن ظهر قلب ، والذين يصلون إلى هذا الهدف يسمون بالحفاظ ، وتكون لهم في البلاد منزلة عالية» (١)

وعلى الرغم من أن التعليم لم تكن له الصفة الرسمية في الدولة الإسلامية وكان بناءً على رغبة ذاتية وحرص على تعام كل ما يتعاق بالدين ، ورغم بساطة هذا التعليم في أوله إلا أنه كان يؤخذ بصورة جدية حتى أن المقصر فيه كان يعاقب على ذلك التقصير .

ولم تكن هناك مدارس تتبع الدولة ، وإنما كانت هناك مراكز عامية تتفاوت في درجة ما تقدمه من العلوم وتقوم مقام هذه المدارس في نشر العلم والفكر منها :

أولا : الكتاب : وهو مكان التعليم الأولى حيث يدرس فيه القرآن الكريم . ويقوم المعلم بتحفيظه « والكتاب والجمع الكتاتيب . وقد اختلف اللغويون في وضعها الأصلي ، ففي اللسان ، الكتاب موضع تعليم ، الكتاب والجمع الكتاتيب والمكاتب ، وقال المبرد « المكتب موضع التعليم ، والمكتب المعلم ، والكتاب الصبيان ، ومن جعل الموضع الكتاب فقد أخطأ » (٢).

وكانت بعض المكاتب تقتصر على تعليم مبادئ القراءة والكتابة والقرآن الكريم وما يتصل بها من أمور الدين الإسلامي والبعض الآخر يتوسع في ذلك ويعلم إلى جانب هذا اللغة العربية وما يتصل بها من نحو وبلاغة ، ولعل ذلك كان يرجع إلى شخصية المعلم العلمية ، ومدى استعداده الفكري والعقلي ومدى تكوينه العلمي لتدريس مثل تلك العلوم « ويقول ابن قتيبة : ومن المعلمين علقمة بن أبي عاقمة مولى عائشة ،

(١) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٦٨ (٢) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٥٠

كان يروى عنه مالك بن أنس ، وكان له مكتب يعلم فيه العربية والنحو والعروض ومات في خلافة المنصور ، (١).

وعلى الرغم من أن هذه المكاتب كان يؤمها أبناء العامة من الناس بينما أبناء الخلفاء والأمراء كان لهم معلمون يختصون بتعليمهم في قصور الخلافة أو الإمارة ، إلا أن ذلك لم يكن من قبيل الفخر والتعالى ، وإنما لحرص هؤلاء على أبنائهم ورغبتهم في تنشئتهم على حب العلم وتحصيله ، فهم كانوا لا يتورعون عن معاقبتهم إذا قصرُوا في ذلك ، وكان الأبناء وأساتذتهم يوضعون تحت رقابة شديدة ، ويقوم الخلفاء بين الحين والآخر بتقديم النصيح لأولادهم ويرشدون معلميهم إلى الأساليب الصحيحة في تربية النشء ، ومن ذلك ما « يروى عن هارون الرشيد قوله لمعلم ولده الأمين ولا تمر بك إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ، ولا تمن في مسامحته فيستحلى الفراغ ويألفه ، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإذا أباهما فعليك بالشدة والغاظة » (٢) فالجدية والحزم كانت من الأمور الواجبة في تربية النشء بالإضافة إلى التوجيه السليم في جميع الأمور .

ثانياً : المسجد :

لم تكن المساجد في العصور الأولى للإسلام تقتصر فقط على كونها أماكن لإقامة شعائر الدين من صلاة وخطب ومواظب . وإنما كانت رسالتها في هذه الفترة أشمل من ذلك بكثير ، فإلى جانب كونها دور عبادة كانت في نفس الوقت جامعات أهلية للعلم والفكر والحياة الثقافية ، كما كانت أيضاً بيوتاً للقضاء وفض المنازعات وغيرها من أمور الحياة الدنيا « وكان

(١) نفس المصدر والصفحة . (٢) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٦٨

مسجد البصرة مركزاً لحركة علمية كبيرة في العهد الأموي ، فحول الحسن البصري (١) وفي حلقاته نشأت المباحثات الكلامية ، واعتزل واصل بن عطاء (٢) حلقة الحسن وكون له حلقة (٣).

وكانت تقام بالمساجد إلى جانب الحلقات الدينية حلقات أخرى لعلوم العربية وفروعها المختلفة من نحو وصرف وعروض وفقه اللغة والأدب وغير ذلك من العلوم ، وبتنوع العلوم تتنوع الحلقات الدراسية التي تقام في المساجد وكان علم النحو يلقي اهتماماً خاصاً لأن اللغة العربية كانت أقرب اللغات إلى الكمال وكان استعمالها صحيحة أهم ما يمتاز به الرجل المثقف المذهب (٤). كما أن منزلة المعلم في تلك الحلقات كانت تقاس بمدى تمكنه من علمه وبراعته فيه .

ثالثاً : الندوات ومجالس العلم والأدب :

وإلى جانب المكاتب والمساجد ودور كل منها في الحركة التعليمية في العصر الإسلامي . نجد أيضاً مجالس العلم والأدب ، والمناظرات التي كانت تقام بصفة دورية في قصور الخلفاء وفي المساجد أحياناً ، وفي حضرة الخلفاء في فروع مختلفة من العلوم تماماً كما كان يحدث في المساجد حين نسمع عن مناظرة في الفقه أو النحو والصرف وأكثر ما تكون تلك المناظرات في المذاهب الفقهية فنجد من ينحازون إلى مذهب معين يؤيدونه ، ونتج عن تعصب البعض لمذهب من المذاهب . تعصب جديد لم يكن

(١) الحسن البصري : عاش في القرن الثالث الهجري في عصر الخلافة العباسية كان يدرس علوم الدين في مسجد البصرة واشتهر بالتقوى والورع وكان له تلاميذه الذين نبغوا على يديه ومنهم واصل بن عطاء . (٢) واصل بن عطاء : ويسمى واصل بن عطاء الغزال وقد أطلقت عليه تلك التسمية لكثرة جلوسه في سوق الغزال وكان من المتعلقين بالحسن البصري وحدث شقاق بين الاثنين حول مرتكب الكبيرة ومنزلته بين الكفر والإيمان وانتهى النزاع إلى اعتزال واصل بن عطاء واشتهر أتباعه بالمعتزلة . (٣) ضحى الإسلام ص ٥٢ (٤) قصة الحضارة ج ١٣ ص ١٦٨

يعرف من قبل وهو التعصب لبلد من البلاد . أو مصر من الأمصار يكون له مكانة علمية مرموقة في فرع من العلوم ، كما سمعنا عن مدرستي الكوفة والبصرة مثلاً في علوم النحو واللغة ، وكانت العصبية للبلاد . والنمط العلمي فيها شديداً . وقد حكى لنا كتب الفقه وطبقات الفقهاء : مناظرات كثيرة بين أصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة وبين الفقهاء والمحدثين ^(١) . وكان الخلفاء أنفسهم يشجعون أمثال تلك المناظرات ، بل ويشتركون أحياناً فيها كما عرف ذلك عن المأمون وحبه للعلم والفكر وسعة الاطلاع .

ولعل من أهم ما ساعد على ازدهار التعليم والحركة الفكرية في العصر العباسي بصفة خاصة أن عرفت البلاد الإسلامية أمرين لم يكن لها سابق معرفة بهما وهما :

١ - صناعة الورق التي دخلت بلاد الإسلام لأول مرة فقد « افتتح أول مصنع للورق في بلاد الإسلام عام ٧٩٤ م على يد الفضل بن يحيى وزير هارون الرشيد ، ونقل العرب هذه الصناعة إلى صقلية وأسبانيا ومنها انتقلت إلى فرنسا وإيطاليا » ^(٢) .

٢ - المكتبات : فقد انتشرت المكتبات العامة في العصر الإسلامي انتشاراً كبيراً ، وكانت أهم مكتبات العصر العباسي تلك التي أنشأها المأمون ضمن بيت الحكمة الذي يضم إلى جانب المكتبة مرصداً فلكياً ، ومجمعاً علمياً « وأن هذا المعهد برهن على أنه أهم مجمع علمي شيد منذ إنشاء جامعة الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد » ^(٣) .

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٥٤ - ٥٥ (٢) قصة الحضارة ج ١٢ ص ١٧٠

(٣) دكتور أحمد شلبي : الفكر الإسلامي ، منابعه وآثاره . مترجم ص ٨٧ ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

وكان لابد أن يكون لهذه النهضة العلمية والفكرية ثمارها الطيبة ، فقد أنجبت للمسلمين الكثيرين من علماء المسلمين وفقهائهم الذين ساهموا بفكرهم وثقافتهم في إثراء المكتبة العربية بمؤلفاتهم القيمة التي ما زالت تعتبر المصادر الرئيسية لثقافات عصور المسلمين الأولى . أنجبت لنا أمثال محمد بن إسحق المتوفى سنة ٧٦٧ ، ومحمد بن النديم صاحب كتاب فهرست العلوم ، والطبري (٨٣٨ - ٩٢٣) أول من فسر القرآن بالمأثور من هذا كله نستطيع أن نقول :

أولاً : إن العرب قد حرصوا منذ البداية أن يتسلحوا بالجانب العلماني من العلوم والآداب جنباً إلى جنب مع الجانب الديني الذي يتمثل في القرآن الكريم والأحاديث النبوية وما تفرع عنهما من علوم أخرى . وهم في ذلك أسبق بلا شك من غيرهم في هذه الفترة ، وخاصة اليهود الذين رغم تعاقب أجيالهم وعلمائهم منذ ما قبل الميلاد حتى ذلك الوقت كانوا يحصرّون أنفسهم في نطاق الدراسات الدينية وما يدور حولها من أمور الشريعة ، ولم يتركوا أبواب علوم أخرى ولم يعرف عنهم نبوغ في مجالات غير مجال الدين إلا بعد أن تعايشوا مع المسلمين .

ثانياً : إن المسلمين لم يكونوا يحتكرون فكرهم وثقافتهم لأنفسهم فقط ، بل كانوا ينشرون ذلك على الملأ ويسمحون لغير المسلمين خاصة أهل الكتاب بمشاركتهم في تعليم أولادهم مع أبناء المسلمين في الكتاب وحضور الندوات والمناظرات سواء أقيمت في المساجد أو بيوت الخلفاء والأمراء . واستمر الحال على ذلك حتى كان عصر المتوكل الذي اتسم بشيء من القسوة والعنف لا لأهل الذمة فقط . وإنما عم ذلك جميع المسلمين وغير المسلمين ، وحرّم على أهل الذمة تعليم أبنائهم مع أبناء

المسلمين . وفي هذا أيضاً تفوق العرب المسلمون على جيرانهم اليهود ، ولم يحيطوا علومهم بالسرية والكتمان مما مكن اليهود من أن يلموا إلاماً تاماً بثقافة المسلمين ولغتهم وديانتهم ، ودفعهم ذلك إلى محاكاة العرب في كثير من علومهم وفنونهم . خاصة ما يتعلق منها بالعلوم الدينية بصفة عامة وعلوم الشرح والتفسير بصفة خاصة واتباع مناهج المسلمين فيها .

التعليم والثقافة اليهودية في عصر الجعائونيم :

يشغل عصر الجعائونيم بالنسبة للتاريخ الإسلامي فترات زمنية ثلاث هي :

الفترة الأولى : تبدأ منذ فتح خليفة المسلمين عمر بن الخطاب

للعراق بعد هزيمة الفرس سنة ٦٣٦ ميلادية ومعاصرتهم للخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي إلى أن قامت الخلافة الأموية سنة ٦٦١ م وما سبق ذلك من أحداث .

الفترة الثانية : معاشتهم للمسلمين في ظل الخلافة الأموية حتى

انتهت بقيام خلافة بني العباس في الشرق .

الفترة الثالثة : والأخيرة وهي التي عاش فيها اليهود في كنف الدولة

العباسية منذ عام ٧٤٩ م وما تلى ذلك من أحداث استمرت حتى انتهى عصر الجعائونيم في العراق عام ١٠٣٨ م لينتقل الثقل اليهودي بعد ذلك إلى شمال أفريقيا في القيروان . وإلى الأندلس . وهناك يكون لهم شأن آخر في ظل الدولة العربية الإسلامية في الأندلس رغم تعاقب الأحداث .

وعلى مدار هذه الفترات الثلاث كان الدين هو المحور الرئيسي الذي

يقوم عليه التعليم اليهودي تماماً كما كان عليه حالهم منذ عصر التلمود وما قبله ولذلك نجد أن مراحل التعليم المختلفة عندهم كانت تتدرج

كلها في تلك الدراسة المتعلقة بالتوراة وشروحها المختلفة ، ومن هنا اتجهوا إلى تلقين تعاليم هذا الكتاب إلى أطفالهم من حداثتهم حتى يشبوا على حب وطاعة هذه التعاليم . ومن هنا بدأوا يؤسسون المدارس الأولية ثم المتوسطة والعالية ويأخذون الأطفال إلى المدارس الأولية . ويبدأون معهم ابتداء من الأبجدية ومبادئ القراءة . . . الخ . ولقد حرصوا دائماً على تعليم أطفالهم إلى أن يصلوا إلى درجة عالية تؤهلهم إلى أن يصبحوا أساتذة أو مؤلفين كغيرهم ولقد عرفت الحركة التعليمية لدى اليهود في فتراتهم المتعاقبة مراحل ثلاث يمر بها المتعلم منذ أن كان طفلاً ، وأن آخر مرحلة يقوم بها هي المرحلة العالية أو مرحلة الأكاديميات ، وتعد أعلى مرحلة من مراحل التعليم اليهودي في ذلك الوقت وتبدأ هذه المراحل كآلى :

أولاً : الحيدر « الكتاب » وجمعها حداريم بمعنى غرفة أو حجرة . وقد استخدمت هذه الكلمة مجازاً بمعنى يقابل الكتاب أو المكتب عند العرب : « وهو عبارة عن حجرة أو غرفة في بيت كان يعلم فيها الصبيان » (١) ويبدو أن هذا الكتاب قد مر بمراحل سابقة قبل أن يسمى حيدر إذ أنه « في عصر التلمود كان يسمى بيت ربان » (٢) كما كان الأطفال أنفسهم يسمون « أطفال مدرسة الأستاذ » (٣) ولم يعرف بهذه التسمية إلا في فترة متأخرة وفي هذا الكتاب كان الأولاد يتعلمون على نفقة الطائفة .

وفي الكتاب كان التلاميذ يمرون بمراحل طبقاً لأعمارهم . ففي المرحلة الأولى يتعلم الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثالثة والخامسة الأبجدية العبرية والقراءة على يد المعلم ويساعده مساعد يطلق عليه ريش دوخنيا (٤) وذلك إذا بلغ عدد التلاميذ خمس وعشرون تلميذاً ،

(١) أوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٤٩ (٢) بيت ربان : مدرسة الأستاذ أو أطفال الأستاذ

(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٤٩ (٤) ريش دوخنيا وهو ما يقابل مساعد العريف في الكتاب العربي

وكانت مهمته - إلى جانب مساعدة المعلم في الكتاب وحفظ النظام والإشراف « فقد كان مساعد المعلم يحضر التلاميذ على كتفيه إلى الكتاب » (١) أما المرحلة الثانية فيدخلها الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الخامسة والسابعة حيث يتعلمون الأجزاء الأولى من أسفار موسى الخمسة ثم يتعلمون الصلوات والقراءة الصحيحة بالجبرية ، أما المرحلة الثالثة فينتظم فيها الأولاد من السابعة حتى سن الثالثة عشر (برمتسفا) (٢) « حيث يدرسون هناك فصولاً معينة من الجمارا أو الأسفار الخمسة ، والقراءة في أسفار الأنبياء والمكتوبات » (٣).

وكانت هذه المكاتب تكاد توجد في كل مدينة يقيم فيها اليهود ، وفي بداية العصر الحديث في فترة المسكلا اصطلاح على تغيير اسم الكتاب إلى المدرسة واسم المعلم إلى المدرس وذلك لكي يسايروا متطلبات وتطورات العصر الذي يعيش فيه اليهود ، وإن كانت هذه التسمية لا تعتبر حديثة فقد عرف اليهود في عصر التلمود أيضاً إلى جانب بيت ربان أسماء أخرى إذ « كانوا أحياناً يطلقون عليه الاسم المشتق من اليونانية أسكولا أو أسكولاى » (٤).

ويبدو أن صورة الكتاب لم تكن محببة لدى اليهودي في العصر الحديث حيث يذكرهم دائماً بالجيتو وأهواله ويرتبط في أذهانهم بصورة التخلف والبؤس والقذارة حتى أن أحد كتبهم المشهورين وهو سيمولنسكين

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٥٠

(٢) برمتسفا: المسكلاف : عندما يبلغ الطفل اليهودي سن الثالثة عشر يطلق عليه لقب برمتسفا أى المسئول ، أو المكلف ، أو البالغ ، ومن التقاليد الموروثة أن الطفل متى بلغ هذه السن فإنه يبدأ مرحلة جديدة من حياته حيث يأخذ في تحمل مسئولية نفسه في جميع أموره خاصة ما يتعلق منها بالتقاليد الدينية .

(٣) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٥٠ (٤) نفس المصدر والصفحة .

قد رسم هذا الكتاب في صورة غريبة تبدو فيها البدائية والفوضى وعدم النظام بالإضافة إلى قمارته . فهو في نظره وحسب تعبيره مبنى ومنخفض من الأخشاب التي ينخر فيها السوس . وسقفه غير محكم يسمح بمرور الأمطار والأتربة إلى الحجرة التي تمتلئ أركانها بالعنكبوت . ومن شباك هذه الحجرة تندفع إليك الروائح النتنة باستمرار . وعلى جدرانها تتمشى الحشرات مطمئنة كأنها في نزهة خلوية . إلى غير ذلك من الأوصاف الكريهة (١) . ويبدو أن هذه الصورة كانت سائدة في مناطق الجيتو في أوروبا وروسيا إذ لم نسمع في أدب التلمود وما بعده بمثل تلك الصورة .

ثانياً : بيت همدراش : المدرسة الدينية أو مدرسة التلمود :

وهي المرحلة التعليمية التي تلي مرحلة الكتاب . فتلاميذ المدرسة التلمودية يشترط فيهم أن يكونوا قد اجتازوا مرحلة الحيدر ، وباغوا سن التكليف حسب الشريعة اليهودية . وعرفت هذه المدرسة في تاريخ الفكر اليهودي بمسميات مختلفة (٢) يفهم منها جميعاً أنها كانت مدرسة دينية لإعداد تلاميذ الحاخامين حيث يتعلمون فيها التلمود والمدراشيم وفصول من الخلاخا . وكانت هذه المدارس تقام باستمرار إلى جوار المعابد اليهودية ، وقبلما نجد مدينة بها معبد ولا يوجد بها أمثال تلك المدرسة الدينية التي كان من أهدافها أيضاً تخريج طلاب على قدر كبير من الثقافة الدينية والإلمام بما في التوراة والتلمود يلتحقون بعد ذلك بالأكاديميات (هيشيفا) وكانت هذه المدارس قليلة العدد بالنسبة للكتاتيب مما كان يشكل نقصاً في طلاب مرحلة الأكاديميات ، وكان التعليم في هذه المدارس صعباً . ويصطدم بكثير من العقبات التي أهمها عدم وجود النسخ الكافية من

(١) نفس المصدر والصفحة (٢) من هذه المسميات : مدرسة إعداد الحاخامين ، مدرسة عليا لتلاميذ الحاخامين من دارمي التلمود ، والمدراشيم .

التلمود التي تكفي عدد الطلاب الدارسين . ويرجع ذلك إلى قلة عدد النساخ . ونذرة تناسير التلمود المدونة ^(١) وتعتبر هذه المرحلة التعليمية هي المرحلة المتوسطة في سلسلة التعليم اليهودي حيث يتلقى فيها الطالب ما يؤهله بعد ذلك للالتحاق بالأكاديمية وهي مرحلة التخصص الدقيق في مجال الديانة اليهودية .

ثالثاً : هيشينا : الأكاديمية أو الجامعة :

المرحلة الأخيرة والمهمة في النظام التعليمي . هي مرحلة الأكاديميات أو التعليم العالي . وهي مرحلة أكثر دقة في نظمها . ويرجع ذلك إلى أنها لم تكن مجرد مدرسة عادية ، وإنما كانت جامعة شاملة لكل ما يتعلق بأمور الدين اليهودي . وكل ما يتصل بحياة الطائفة من تقاليد دينية سواء في بابل أو في غيرها من بلاد الشتات التي كانت تدير وفقاً لما كان متبعاً في بابل وفلسطين . فهي أكاديمية بحوث دينية . ودار للإفتاء الديني . والمسئولة عن صحة تطبيق الشريعة اليهودية . ولذلك فهي مرحلة أكثر تخصصاً من المرحلتين السابقتين . وأكثر دقة في أدوار الدين والروحانيات مع التعمق فيهما على يد متخصصين من الأساتذة وكبار رجال الدين . وهي تؤهل من يلتحق بها وينتظم في اجتماعاتها أن يتولى بنفسه بعد ذلك مناصب قيادية في المجالات الدينية كأن يعين حاخاماً لأبناء جنسه : وهذا المنصب في حد ذاته كان أمنية كل يهودي . ومن هنا كان نظام الأكاديمية معقداً لكثرة ما فيه من الوظائف ، حيث يوكل لكل فرد فيها مهمة محددة فلا يجوز أن يتعدى أحد على وظيفة زميله . بل لا يتعدى على مجرد المكان الذي يجلس فيه . ومن أهم نظم الأكاديمية :

(١) دكتور س . ي . طشرنا : تاريخ التعليم في إسرائيل في عصر جاوني بابل ، مجلة الفصل ،

أولاً : نظام الحاخامين :

كان يشرف على الأكاديمية سبعون حاخاماً تحت رئاسة رئيس الأكاديمية والذي كان يطلق عليه أيضاً رأس المشيبة ، وهو الجءون ، وللحاخامين في الأكاديمية نظام توارثوه مع شيء من التطوير طبقاً لمتطلبات العصر ، وكان نظام هؤلاء الحاخامين يشمل ترتيب جلوسهم في الأكاديمية ، ووظيفة كل منهم فيها « فقد كانوا يجلسون صفوفاً صفوفاً على هيئة نصف دائرة » (١) وكان عدد هذه الصفوف سبعة في كل منها عشرة أماكن ويطلق عليهم السنهدين تكرماً لهم ، وفي هذه الصفوف السبعة : وحسب أقوال رابي ناثان البابلي كان كل منهم يعرف مكانه ، ولا يحتل أحد مكان زميله ، والصف الأول من هذه الصفوف له مكانة خاصة إذ أن سبعة من الجالسين فيه يعتبرون نواباً لرئيس الأكاديمية ، ويشرف كل واحد منهم على صف من الصفوف السبعة وكان يطلق عليهم رؤساء الجماعات » (٢).

ومن هذا الموقع الهام كان هؤلاء السبعة يتمتعون بامتيازات لم تكن تعطى لغيرهم ، إذ لم يكن يسمح لغير هؤلاء السبعة بالشرح والتفسير أمام الجماهير ، فهم وحدهم المفوضون من قبل رئيس الأكاديمية بهذه العملية بينما بقية الحاخامين لا يسمح لهم إلا بالاشتراك فقط فيما يدور من مناقشات حول ما يثار من قضايا تتعلق بالأمور التشريعية (الهالاخا) أو بأمور الأجادا . أما الثلاثة الباقون من الصف الأول فكانوا يُعتبرون مساعدين للسبعة رؤساء الجماعات .

ولم تكن هذه الأماكن التي يعين فيها هؤلاء الحاخامين تشغل عن طريق التعيين ، وإنما عن طريق الوراثة من الأب إلى الابن « فإذا توفي

(١) اوتسر إسرائيل ج ٥ ص ٢٢٢ (٢) د. طثرنا : المصدر السابق ص ٢٣١

أحد رؤساء الجماعات وله ابن يمكن أن يحل محله فإن الابن يرث مكان أبيه « (١) وكذلك الحال مع مساعدى رؤساء الجماعات الثلاثة . فإذا توفي أحدهم أخذ ابنه مكانه ، ولا يتعدى واحد منهم على مكان غيره ، فإن لم يأخذ الابن مكان أبيه لسبب يمنع ذلك ورؤى أن يأخذ مكاناً في أحد الصفوف الأخرى أُجلس فيه وإلا فإنه يجلس مع سائر التلاميذ الذين كانوا يجلسون في الأكاديمية والذين قد يبلغون الأربعمئة تلميذاً .

ذلك هو النظام المتبع بالنسبة للخاصمين الكبار وليس معنى ذلك إغفال بقية الصفوف حيث كانوا يراقبونهم ويضعونهم تحت الملاحظة . فإذا ما رأوا أن أحدهم يبدأ أقرانه في العلم وسعة الأفق ، ولا مكان له في الصف الأول لأنه لم يرثه ، ففي هذه الحالة يزيّدونه في العطاء ويرفعون أجره .

وللتفرقة بين كبار الخاصمين الذين هم نواب للجاءون رئيس الأكاديمية والذين يتعاون الإشراف على بقية الصفوف . وبين غيرهم من صغار الخاصمين شاغلي الصفوف الأخرى كان لابد من تحديد ألقاب لكل منهم ، وعن طريق ما خلفه العصر الجاهلي سواء من ردود الجاهونيم أنفسهم أو ممن أرخوا لهذه الفترة علمنا ما كان يطلق على كل منهم من ألقاب « فأعضاء السهدرين » (٢) يذكرون في ردود الجاهونيم بألقاب مختلفة تبدو واضحة ومحددة منها « سموخيم » (٣) الذين يفوضون في التفسير

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢

(٢) كان يقصد بأعضاء السهدرين هنا الخاصامات الذين يشغلون الصف الأول وكانوا يسمون السهدرين الكبير وبقيتهم يلتقبون بالسهدرين الصغير . وكل ذلك من باب التكريم فقط تشبهاً بالسهدرين الأول .

(٣) سموخيم : المؤيدون - المفوضون وذلك من قبل الجاهون نفسه .

والشرح والإفتاء « زقانيم » و « قشيشا » أو ربنا ددارا ربا (١) أما الحاخامين الصغار فإن ما كان يطلق عليهم من ألقاب كانت كثيرة وهي ألقاب غير واضحة أو محددة (٢) إلا أنها توضح إلى حد كبير كيف كان هؤلاء يعتبرون في منزلة أقل درجة من الحاخامين الكبار في الأكاديمية . وأن وظائفهم فيها تعتبر وظائف إشرافية أكثر منها دينية إذ « كانت مهمتهم تحديد وجمع التفسيرات والمناقشات وصياغتها في صيغة مختصرة واضحة » (٣) وإلى جانب هؤلاء كان في الأكاديمية وظائف أخرى تعتبر من الوظائف المساعدة والتي لا تقل أهمية عن غيرها من الوظائف إلا أنها في مجملها إدارية تنظيمية أكثر منها دينية (٤) فلا يتولى شغلها الافتاء أو الرد على الأسئلة أو نحو ذلك .

ثانياً : طلاب الأكاديمية :

كان الأمر بالنسبة لطلاب الأكاديمية يختلف عنه بالنسبة لتلاميذ « الحيدر » أو « بيت هامدراش » فقد كان هؤلاء الطلاب يتلقون تعاليم عالية . وينقسمون حسب التعبير المتداول حالياً في جامعاتنا إلى قسمين : طلاب منتظمون وهم يشكلون الأغلبية العظمى في الأكاديمية . وإذا ما أطلق لقب طلاب الأكاديمية فإنما يعني به هؤلاء الطلاب دون القسم الثاني وهم : الطلاب المنتسبون الذين يحضرون فقط لاجراء الاسماخ للمدرس

(١) زقانيم : الشيوخ قشيشا أو ربنا ددارا ربا هم المحنكون أو حاخامو الأكاديمية المسنون ذوى الخبرة والعلم . (٢) د . طشرنا ص ٢٣٣ ومن الألقاب التي كانت تطلق على الحاخامين

الصغار في الأكاديمية ، ويتعدد بهم شغل الصفوف الخلفية بعد الصف الأول : بني قيوى ، ربنا ددارا ديسوما وتختصر أحياناً إلى ربنا ديسومى (نفس المصدر) .

(٣) نفس المصدر والصفحة . (٤) من هذه الوظائف التي كانت قائمة في الأكاديميات :

أ - روش سداريم . ب - روش فراقيم . ج - روش مدراشيم . د - تنانيم . وكان لكل منهم عمله المستقل الذى يقوم به وهذه الأعمال في مجموعها مكملتها لبعض الآخر . ويبدو في هذه الوظائف التسلسل القيادى من الأصغر إلى أن يصل إلى الراوى تشبهاً بالتنايم القدماء .

وهم طلاب لم يسبق لهم الانتظام في دراسة التوراة قبل ذلك، كما سيأتي توضيحه بعد .

الطلاب المنتظمون :

كان الطلاب بصفة عامة في الأكاديميتين . من العراق وذلك نظراً لصعوبة الاتصال والسفر من المدن البعيدة أو من أقطار أخرى الأمر الذي كان يشكل نقصاً في عدد طلاب هاتين الأكاديميتين خاصة من خارج البلاد ومع ذلك كان يوجد بعض الدارسين الذين قدموا من بلاد بعيدة « فقد ذكر رابي شموئيل هاجيد في رثائه لرابي شريرا جاءون أنه كان له تلاميذ من جميع البلاد العربية . . . كذلك نجد في إجابات الجاهونيم ذكر لتلاميذ من إيطاليا . وبلاد اليونان والذين كانت غايتهم أن يصحبوا جاهونيم لتعمقهم في اللغة اليونانية التي لم تكن معروفة في العراق » (١).

هؤلاء الطلاب كانوا لابد وأن يكونوا قد اجتازوا المرحلتين التعليميتين السابقتين حيث تلقوا فيهما دراسة عن التوراة والتلمود وما يتعلق ببعض أمور الشريعة ، كما أنهم يكونون في غالبيتهم مجموعة من التلاميذ النابغين الذين أظهروا كفاءة في معرفتهم بكتبهم وتراثهم « حتى أنهم كانوا يقصدونهم في مختلف المسائل الدينية . وكان التلاميذ أنفسهم يحرصون على كيان قوانين التوراة . لذلك فقد كان الجمهور يثق في تفاسيرهم إلا عندما يصلون إلى أمر هام وأساسي في الشريعة . فعندئذ يطالبون حتماً لما الأمر من الجاهون نفسه » (٢) . وهؤلاء الطلاب هم طلاب الأكاديميتين الرسميون إن جاز هذا التعبير والذين كانوا يخضعون للنظم والتقاليد المتبعة في شئون الدراسة فيهما .

(١) د. طشرناص ٢٣٤ (١) نفس المصدر والصفحة.

الطلاب المنتسبون :

كان في مقدرة أى فرد من الطائفة اليهودية أن يلتحق بإحدى هاتين الأكاديميتين إذ لم تكن هناك شروط معينة يجب توافرها في طالب الأكاديمية فيما عدا الطالب المنتظم . لذلك كان من يجد في نفسه الميل للمعرفة والقدرة على تتبع المناقشات والحوار الدائر فإنه يستطيع الحضور والانتظام في الجلسات إذا رغب في ذلك ، ولكن مع مراعاة التقاليد المتبعة ، وخاصة فيما يتعلق بسير الدراسة وموقفه منها . ولهذا فإننا نسمع عن مجموعات من الطلاب لم يكن حضورهم إلى الأكاديمية وانتظامهم في جلساتها يأخذ صورة المساواة في الحقوق والواجبات مع زملائهم الطلاب المنتظمين ، وإنما كانوا ينتظمون في الدراسة كمستمعين فقط « فلم يكونوا يشتركون في المناقشات ولا يجبرون على تنفيذ أوامر رئيس الأكاديمية فيما يختص بمقررات الدراسة ، وإنما كان كل منهم يدرس ما يرغبه من الدروس » (١) .

هؤلاء الطلاب المستمعون لم يسبق لهم الانتظام في التعليم في المراحل السابقة ، بل ولم يكن لهم في الغالب سابق معرفة علمية بالتوراة اللهم إلا ما تلقوه من الآباء أو الأمهات في المنازل . وحتى يمكنهم أن يتابعوا ما يدور في الأكاديمية من مناقشات دينية بين الطلاب وأساتذتهم . كانت تقام لهم بجوار الأكاديمية مدارس تجهيزية كان يطلق عليها في ذلك الوقت اسم « تريبسا » (٢) . ولا يعرف الكثير عن النظم الداخلية والمتبعة لتلك المدارس ، الأمر الذي يلقى الضوء على عدم أهميتها كمرحلة تعليمية يعول عليها حتى أن الجءونيم أنفسهم كانوا يذكرونها عرضاً في بعض إجاباتهم

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥

إذا ما صادف أحدهم اختلاف الرأي حول نص من النصوص ، كما أن الدراسة فيها لم تكن دقيقة وتكثر فيها الأخطاء مما جعل بعض الجاهلون أيضاً يرجعون إليها ما يريدون التخلص منه من أخطاء قائلين أنها إما أخطاء من الناسخ « أو خروج على الشريعة من تلاميذ تربيها الذين لم يكونوا مؤهلين » (١) .

وهؤلاء التلاميذ الذين يدرسون في هذه الأكاديمية - كانوا إما تلاميذ غير مؤهلين للقبول في الأكاديمية أو من الحاخامين الذين لم تكن لديهم الرغبة في تقييد أنفسهم بالنظم المتبعة في التعليم . ربما لصرامتها وتعقيدها ، وربما لأنهم يرغبون في الحصول على ثقافة عامة لم تكن لتوجد بين صفحات التوراة والتلمود وتفسيرهما داخل الأكاديمية . ولذلك كانوا يسلكون في حضورهم للأكاديمية مسلكاً أكثر حرية من زملائهم المنتظمين فيها . ففي الوقت الذي كان يدرس فيه الطلاب المنتظمون فصلاً واحداً يختاره لهم الجاهلون أو من ينسبهم حتى يكونوا على استعداد لتفسيره ومناقشته وإيضاح ما يتضمنه من تشريعات أو ما يدور حوله من قصص وأساطير « كان كل طالب من التربيين يدرس ما يحلو له من الفصول والسيارييم » (٢) .

ولحرص اليهود على أن يرتبطوا دائماً بالسلف كان الجاهلون يلقنونهم تاريخ أنبياء اليهود وتقاليدهم ومسالكهم خاصة ما يتصل منها بالشريعة مثل العرف المتداول بينهم بالاجتماع في المعبد في الصباح الباكر قبل الصلاة لتلاوة الأناشيد واستذكارها . « وبصفة عامة كان يحتفل في الأكاديمية بذكرى طبقات الرواة والشرح وغيرهم . وكل ما يتعلق بخصوصيات حياتهم وأعمالهم وأساليب تعلمهم ومناهجهم ، ويقول شريرا جاءون أنه كان من الواضح لنا جيداً حياة رابي بلطوى ، ومراًحا وغيرهم » (٣)

(١) نفس المصدر والصفحة . (٢) نفس المصدر والصفحة (٣) نفس المصدر ص ٢٤٧

ومن العقبات التي كانت تصادف هؤلاء الدارسين بصفة عامة ندرة التفاسير المكتوبة لديهم ، سواء كانت تفاسير مباشرة على النص التوراتي أو تفاسير على التلمود . ولذلك كان اعتماد الطلاب في الدرجة الأولى على ما يتلقونه شفاهاً من أقوال الحاخامين .

ثالثاً : علاقة الحاخامين بتلاميذهم ونظم الامتحانات :

لعل من أهم ما كان يتمتع به مفكروا العصور الوسطى وخاصة علماء الدين منهم هو الاحترام والرفعة سواء ذلك من تلاميذهم الذين يتلقون العلم على أيديهم أو من الجماهير . وكانت هذه الظاهرة واضحة بصورة أوسع لدى اليهود حتى أن واضعي التلمود قد أوصوا ضمن تعاليمهم باحترام الحاخامين وأنزلوهم منزلة تقارب منزلة الأنبياء ، كما تحدثوا عن العلاقة بينهم وبين تلاميذهم إذا ما التقى الاثنان في أي مكان . سواء في المعبد للصلاة الجماعية أو عندما يلتقون في حلقات الدراسة ، أو عندما يجتمعون معاً في مناسبات دينية أخرى .

وكما حدد التلمود كيفية هذه العلاقة بما يكفل للحاخامين احترامهم بوصفهم من العارفين بعلوم العهد القديم الذي يحترمونه ويبتجلونه . كذلك كان الأمر في الأكاديمية حيث نجد تقليداً للتلاميذ يعربون به عن احترامهم لأساتذتهم من الحاخامين منها « أن يخفض التلاميذ من ارتفاع التفليين^(١) الخاص بهم فلا يجعلون ارتفاعه أكثر من إصبع ، ويضعون عليهم شالا . وأما الحاخامين الكبار فقد كانوا يرفعونه حوالي ثلاثة

(١) التفليين : وهو اسم آراى بالعبرية تفليم جمع تفلة وهي عبارة عن قطعتين من الجلد مكتوب على كل منها أربعة فصول من التوراة مأخوذة من خروج ١٣ : ٢ إلى ٩ ، ١٦ وتثنية ٦ : ١٠ ، ١١ : ١٣ إلى ١٨ توضعان داخل حافظتين من جلد توضع واحدة فوق الذراع الأيسر مقابل القلب وتثبت بسير من الجلد يلف سبع لفات حول الذراع والساعد واليد ، والثانية فوق الجبهة مقابل المخ (انظر أساس الدين للدكتور هلال فارحي) .

أصابع حتى لا يتساوى الأمر بينهم وبين تلاميذهم » (١) كما كان التواضع وعدم الكبرياء من التقاليد التي يتبعها التلاميذ باستمرار أمام أساتذتهم ، مع ما كان يبدو من الشدة والحزم من جانب هؤلاء نحو التلاميذ إذ لم يكن يسمح لأى منهم بالتحدث أمام الجاعون حتى يؤذن له بذلك .

وبالرغم من ذلك كله فلم تكن هذه الحالة تمنع من وجود روح طيبة من جانب الحاخامين نحو تلاميذهم فقد نشأت مثل هذه الروح حيث كان الحاخامون يبدون عطفهم ومودتهم ، ولا يخفون إعجابهم بمن يتفوق من تلاميذهم ، وحتى عندما كانوا يتوجهون إليهم بالحديث كانوا ينادونهم بأعزائنا ، أو زملائنا ، أو أصدقائنا وهكذا فضلا عن إجابتهم على أسئلتهم بعبارات كانت تزيد ثقة التلاميذ في أنفسهم « فمثلا مَرَّشَر شالوم كان يعلق في رده على أسئلة تلاميذه بقوله أن تلك الأسئلة كلها محبوبة جداً . ومرتبطة بعضها ببعض » (٢) إلى غير ذلك من العبارات التي تجعل العلاقة بين الأستاذ وتلميذه علاقة تقوم على روح المودة والعطف والاحترام ، والتي تعتبر من أقوى الأساليب التربوية في التعليم . علاقة يسودها حب واحترام التلميذ لأستاذه وحرصه على رضاه وأن يكون دائماً عند حسن ظنه علماً وخلُقاً . . ويقابل ذلك عطف وأبوّة من الأستاذ مع عدم التهاون في حق العلم . فلم يكن أحد من الأساتذة في الأكاديمية يتهاون مع أى من تلاميذه أثناء الامتحان الذي كان يخضع لرقابة شديدة من رئيس الأكاديمية ، فقد كان يباشر بنفسه مراقبة التلاميذ أثناء

(١) د. طشرنا ص ٢٤٧

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧ ، ومَرَّشَر شلوم بن بوغز هو أحد رؤساء أكاديمية سورا عام ٨٤٨ - ٨٥٣ م في زمن خلافة المتوكل بن المقتدر الخليفة العباسي الذي عرف بالشدة .

الدرس ، ويختبرهم حتى يقف على المجد والكسول منهم ، وعندما يرى من أحدهم تقصيراً فيما كلف به يأخذه بالشدة ويعاقبه بتخفيض راتبه ويؤنبه . وفي نفس الوقت لا يتركه إلا بعد أن يرشده إلى مواضع الإهمال والتكاسل منه ، ويحذره بنفسه . ويهدده بالحرمان من الدراسة أو المكافأة ولهذا حرص التلاميذ دائماً على الاجتهاد قدر استطاعتهم .

رابعاً : سير الدراسة في الأكاديمية :

تلك كانت صورة عامة لما كانت عليه الأكاديميات في عصر الجاعونيم من حيث نظامها وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض ، وبقي أن تعرف كيف كانت تسير الدراسة داخل هذه الأكاديميات .

من الواضح من وصف رابي ناثان البابلي - وهو المصدر الرئيسي الذي ينقل عنه جميع من يؤرخ لهذه الفترة فهو يعطينا وصفاً دقيقاً للعصر الجاعوني بكل أبعاده في كتابه «يوحاسين» ، فيذكر أن فترة الدراسة في الأكاديمية كانت عبارة عن «شهرى الكلة» : «يَرَحَى كِلَوْت» وهما شهرى آذار وأيلول من كل عام . تستمر الدراسة في كل شهر لمدة الثلاثة أسابيع الأولى يومياً بنظام دقيق ومحدد . وهو أن يقرأ الحاخامون الذين يطلق عليهم «ها ألوفيم»^(١) ما سبق أن عينوه للتلاميذ قبل ذلك من مقررات في نهاية الفترة الدراسية السابقة . وذلك نيابة عن الجاعون ، وبينما هم يقرأون ينصت التلاميذ إلى أن يصل القارئ إلى فقرة أو جملة غير واضحة فيتحدث التلاميذ مع بعضهم ثم يأخذوا في مناقشة هذه الفقرة ورئيس الأكاديمية يسمع ويتأملهم ثم بعد ذلك يقوم شارحاً لهذه الفقرة أو ذلك الأمر مبيناً جوانب الغموض . والجميع صامتون يتحسسون من

(١) وهؤلاء هم الذين يجلسون في الصف الأول . وهم السبعة الذين يرأسون الصفوف الباقية ويسون رؤساء الاجتماعات ، أو رؤساء الكلة والثلاثة الباقين مساعدين ونواب لهم .

حديث الجاعون مواضع الخلاف وتفسيرها . وهو مسترسل في شرحه وقد يقطع هذا الشرح أحياناً ليوجه الأسئلة للبعض طالباً منهم شرح بعض مواقف معينة في الشريعة ويستمع لإجاباتهم ويصححها إن احتاجت إلى تصحيح أو يضيف إليها من عنده حتى يتضح الأمر جيداً ، وينكشف لهم كل صعب .

وبعد أن ينتهي الجاعون من تفسيره يقوم أحد نوابه والذين يطلق عليهم « دارا قاما » فيعيد تفسير الجزء الذي سبق أن فسر بالتفصيل موضعاً أسس التشريع « الهلأنا » بصفة خاصة ، وما دار حوله من الإضافات الخارجية « البرايتا » (١) . ويستمر الحال بهذه الطريقة لمدة ثلاثة أسابيع من أحد شهرى الكلة . وفي الأسبوع الرابع منه يعيد جميع من فى الأكاديمية من حاخامين وتلاميذ قراءة هذا الجزء السابق مرة ثانية أمام الجاعون « وهو ينظر إليهم ويختبرهم . ويبين لكل منهم موقفه من التفسير ومن زملائه فى هذا الشأن : ويذكر له ما يكون قد أغفله أو أهمله ، وينذر من يستحق منهم الإنذار لإهماله أو تقصيره فى دراسته » (٢) .

كانت تلك هى المراحل التى يتعلم فيها اليهودى فى العصر الجاعونى فى الشرق فى ظل الدولة الإسلامية وهى لا تختلف كثيراً عن المراحل السابقة لهذا العصر . وإن ما حدث فيها من تغييرات طفيفة كان ناتجاً عن الرغبة فى مواكبة العصر الذى يعيشون فيه ، وأهم ما يميز حركة التعليم اليهودى فى هذه الفترة هو اتساع نطاق الأكاديميات وسيطرتها الكاملة على المقدرات اليهودية ، وذلك نظراً لما يتمتع به الجاعون من سلطات

(١) البرايتا : نصوص خارجية تجمع شرائع من عهد التلمود ، يبدو أن بعضها كان يروى ضمن المشنا إلا أن يهودا هناسى رفضها فجمع ما تبقى منها فى كتاب أطلق عليه البرايتا . (الفكر الدينى ص ٩٠) . (٢) د. طشرنا ص ٢٢٧

واسعة سواء في مجال التعليم أو القضاء أو السياسة فنحن نعلم أن المسئول السياسي الرسمي عن الطائفة اليهودية أمام الخليفة هو رأس الجالوت أو كما يسمونه أحياناً رئيس المنفى وان تنصيب واختيار من يشغل هذا المنصب وما يصحب ذلك من احتفالات وتنظيم لقاءات رأس الجالوت مع أبناء الطائفة اليهودية ، كل تلك المراسم كانت تتم عن طريق الأكاديميتين في العراق واللذين يسيطر عليهما الجاعونيم مما أعطى لهما سلطات واسعة ، أضف إلى ذلك أن تعيين قاضي القضاة كان يتم من الجاعون . هذا من ناحية التنظيم الداخلي لليهود ، علاوة على ذلك أن تعايش اليهود في وسط المجتمع الإسلامي وفي ظل سماحته ، وقيام علاقات ودية بينهما قد دفعت الكثيرين من اليهود إلى أن يرسلوا أبناءهم لينخرطوا في سلك التعليم العربي الإسلامي . فكان منهم تلاميذ يتتلمذون على يد علماء المسلمين ويحضررون حلقاتهم الدراسية ، والمناظرات الأدبية التي كانت تقام إما في المساجد أو قصور الأمراء والخلفاء وكانوا يشتركون أحياناً معهم في تلك المناظرات .

هذه العلاقات قد أوجدت نوعاً من الثقافة والفكر لم يكن لدى اليهود سابق معرفة بهما وأعني بهما العلوم اللغوية ، والفكر الفلسفي ويعتبر الحبر سعديا الفيومي هو واضع بذور الفكر الفلسفي كما يتضح ذلك من كتابه « الأمانات والاعتقادات » الذي عالج فيه أموراً كثيرة في عقيدة اليهود ، كما أوجدت العلاقة بين اليهود والعرب تطوراً في بعض النظم التعليمية وعقد الندوات الدينية العامة كما يظهر ذلك في التوسع في اجتماعات الكلة والسماح للجماهير الكبيرة سواء من العراق أو غيرها من البلاد مما يهتمون بالدراسات الدينية بحضور هذه الاجتماعات بل والاشتراك في مناقشتها الدائرة .

ومن هنا فإن مرحلة الأكاديميات تعتبر أهم مراحل التعليم اليهودي . فقد كانت بمنزلة جامعات خاصة بالعلوم الدينية وندوات عامة لجمهور اليهود تبحث فيها أمور الشريعة والدين ، وتدور حولها المناقشات والمجادلات كل يدلى بفكره وعلمه فيها تحت سمع وبصر الجاعون الذي يعتبر أكبر عقلية مفكرة بينهم فيدير هذه الجلسات . وهناك نقطة أخيرة في هذا الشأن ، وهي أنه على الرغم مما كتب عن هذه المراحل التعليمية عن الدارسين وأساتذتهم وما كان يحدث من خلافات وغيرها نجد أن مكانة البنت في أي مرحلة من مراحل التعليم غير موجود فلم يكن لها حظ في التعليم ، ولم يهتم اليهود على الإطلاق بذلك واستمر الحال على هذا الوضع .

الجاعون ومجهوداتهم في مجال التفسير :

اكتسبت الأكاديميات اليهودية في العصر الإسلامي شهرة كبيرة لم تسبقها شهرة مثلها خاصة أكاديميتي العراق ، فقد عرف اليهود خارج الدولة العربية طريقهم إلى هذه الأكاديميات سواء بأنفسهم ، أو عن طريق ما يرسلونه من أسئلة واستفسارات وما يتلقونه من إجابات عليها . ومع ذلك فقد مرت بعض الفترات التي يمكن اعتبارها من الفترات الخاملة في تاريخ النشاط الفكري للأكاديميات ، وربما مرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها :

أولا : قصر فترة الجاعون التي يقضيها في الأكاديمية ، فلم يكن الجاعون يرقى إلى منصب الجاعونية إلا بعد أن يتقدم به السن ، إذ أن السن المتقدم كان من الأمور المحببة إلى اليهود أنفسهم وينظرون إلى الشيوخ منهم نظرة تقدير واحترام وخاصة في الأكاديمية ومن شاغلي الصف الأول .

ثانياً : ما كان يحدث أحياناً من خلافات بين الجءون ورأس الجالوت لأمر من الأمور كما حدث مع سعديا جءون وداود بن زكاي مما كان يترتب عليه تشعب الجهود ، والانصراف عن الاهتمام بالعمل . وفي هذا كله فإن شخصية الجءون كانت هي المحك الرئيسي الذي يقوم عليه العمل الفكري ، ومن هنا يمكن القول بأن شهرة الأكاديمية علمياً وعُلو منزلتها يرجع بالدرجة الأولى إلى الجءون المشرف عليها ومدى إمكانياته الفكرية والعلمية . ولقد تعاقب كثير من الجءونيم على هذه الأكاديميات منذ بداية هذا النظام ومنذ قيام أكاديميتي سورا وبومباديثا في أعقاب عصر السبورائيم . إلا أن أهم فترات الجءونية الفعلية في العراق ، وأشهر هؤلاء الجءونيم فيها هم أولئك الذين تولوا القيادة في ظل الحكم العربي الإسلامي أو تربوا في وسط البيئة الإسلامية وشاركوا فيها وأخذوا منها وهم مجموعة كبيرة من المشاهير في تاريخ الفكر الديني اليهودي سواء من ترأس منهم إحدى الأكاديميتين بصفة رسمية ، أو ذاع صيته لما ترك من فكر وعلم بعد وفاته ، وسواء من ينتمي منهم إلى فرقة القرائين أو الربانيين طالما ترك بصماته العلمية في التراث الجءوني .

هذه المجموعة الكبيرة من صفوة علماء اليهود في العصر الإسلامي في العراق وفلسطين ساهموا مساهمة لا مجال لإنكارها في نواحي شتى من الفكر والثقافة الدينية اليهودية على وجه الخصوص . ومن خلال هذا كله تبدو أصالة الفكر الإسلامي بفنونه المختلفة في الدين واللغة والأدب والفلسفة وإلى أي مدى كان له الفضل الأكبر في تكوين شخصيات ذلك العصر اليهودية فكرياً وثقافياً ، ومظاهر هذا التكوين في تراثهم الديني واللغوي وكان من أهم من برزوا من اليهود :

سعديا سعيد الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢ م) - (٢٦٩ - ٨٣٣١ هـ) :

تحدثنا معظم المصادر التي تعرضت لتأريخ حياة سعديا الفيومي أنه ولد عام ٨٩٢ م^(١) . وتذكر مصادر أخرى أنه ولد عام ٨٨٢ ميلادية في الفيوم من أعمال مصر . وتوفي في بغداد عام ٩٤٢ م . إلا أن بعضاً من تلك المصادر كان أكثر تحديداً لهذه التواريخ التي أوردها سواء تاريخ مولده أو تاريخ وفاته فقد جاء أنه « ولد عام ٨٨٢ بين السابع والعشرين من يونيو والخامس من يوليو . ومات في المساء بين يومى الأحد والاثنين الموافق السادس عشر من مايو عام ٩٤٢ »^(٢) وقد أشارت هذه المصادر إلى أن هذه المعلومات قد تجمعت لديها مما كتبه ولداه اللذان جمعا قائمة بأعماله أوضحها فيها التاريخ الحقيقي لوفاته ، والحالة التي توفي عليها وأن ذلك كان بعد أربعين يوماً من بلوغه سن الستين^(٣)

وعاش سعديا جاءون في مصر حيث تزوج فيها ، ثم رحل عنها بعد ذلك تاركاً زوجته وأولاده ولا يعرف بالتحديد متى خرج سعديا من مصر وما هي وجهته على وجه الدقة ، إلا أن المصدر السابق يحاول أن يصل إلى تحديد تاريخ هذه الفترة عن طريق ما تضمنته رسائل سعديا نفسه التي أرسلها إلى تلاميذه وزملائه في مصر حيث يستنتج منها أن مغادرته مصر كانت عام ٩١٥ م فقد جاء في واحدة من رسائله التي أرسلها إلى مصر عام ٩٢١ م من « أنه لم يسمع عنهم لمدة ست سنوات ونصف ، وأنه أصبح في معزل عن زوجته وأولاده لمدة طويلة »^(٤) . وإن كان هذا

(١) من المصادر التي ذكرت ذلك قصة الحضارة لول ديورانت ، وكاتب مادة سعديا الفيومي في دائرة المعارف اليهودية « أوتسر إسرائيل » وكثيرون غيرهم .

(٢) Rab Sadia Gaon in His Honor Edited by Finklstien p. 57. Jewish Theological seminary of America 1944.

(٣) المصدر السابق ص ٥٧ (٤) يقصد تلاميذه وأصدقائه .

لا يقوم بصورة مؤكدة على صحة هذا التاريخ . فلعل هذه الرسالة كانت الثانية أو الثالثة من رسائله وفي هذه الحالة لا يقم هذا الاستنتاج كدليل قاطع على ذلك . وإن كان الميل إلى أن مولده عام ٨٨٢ م هو الأرجح إذ أن نقص عشر سنوات من عمره مع هذا الإنتاج الزير في المجالات المختلفة لا يستقيم مع هذا العمر القصير .

على أية حال فقد غادر سعديا مصر في طريقه إلى فلسطين ثم بابل تاركاً عائلته ، وبعد أن تلقى قسطاً من التعليم كما يذكر ذلك المسعودي المؤرخ العربي من أنه تعلم في طبرية على يد « أبو كثير يحيى الكاتب »^(١) وبعد تجوال في بلاد مختلفة استقر في بغداد حيث بدأت الفترة الخصبة في حياته ، حيث أنتج فيها مؤلفاته التي عرفت بها الجماهير وعاشت حتى اليوم سواء في ذلك تفاسيره المختلفة لأسفار العهد القديم . أو ما كتبه في الفلسفة وعلوم اللغة ، ومكث في بغداد إلى أن توفي عام ٩٤٢ م .

والفترة التي قضاها سعديا في بغداد أو حلب فترة حافلة من جميع جوانبها ، سياسياً عاصر قدراً كبيراً من الخلافة العباسية ، وشاهد سقوط بغداد في أيدي البويهيين عام ٩٣٥ م في خلافة الراضي المقتدر^(٢) إلى أن مات وتولى أخوه المتقي الخلافة من بعده وتوفي سعديا أثناء خلافته ، وثقافياً عاصر ازدهار الفكر والعلوم الإسلامية وانتعش بالثقافات المختلفة التي امتلأت بها خزائن بيت الحكمة ، وشهد نشاط الفرق الإسلامية من معتزلة وسنية ، كما اطلع على ما خلفه علماء المسلمين من فكر وقرأ عن المناقشات والمنافسات العلمية بين مدرستي الكوفة والبصرة في النحو . وبين مدرسة الحجاز والعراق في التشريع والفقه . وما كان بينهما من خلافات

(١) المصدر السابق ص ٥٩ (٢) الراضي بن المقتدر تولى الخلافة في الفترة من ٩٣٣-٩٤٠ م ، ثم تولى أخوه المتقي الخلافة عام ٩٤٠ - ٩٤٤ م .

وصلت إلي حد « أن أصبحت أعلام كل مدرسة من المدرستين جليلة واضحة مغايرة لأعلام الأخرى في الشارة واللون وما إلى ذلك ، وقد حمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون وخاصة المدنيون وعلى رأسهم مالك بن أنس وتلاميذه ، ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيون وخاصة الكوفيين ، على رأسهم أبو حنيفة النعمان » (١) .

تلك هي البيئة التي تربى فيها سعديا الفيومي وتأثر بها واستخدم لغتها . وإن كان بعض المؤرخين يرجع أسس الثقافة والفكر عند سعديا إلى البلد الأم التي ولد وتربى فيها وهي مصر « حيث كان هناك منذ الفتح الإسلامي تنافس بين الطوائف اليهودية . . وكان اليهود يتكلمون لغة الطبقة الحاكمة الإسلامية وهي العربية » (٢) وسواء تكون فكر سعديا في مصر أو في بغداد فالأمر سواء فكل منهما بيئة عربية إسلامية تشبع بها واقتبس منها .

سعديا والتراث اليهودي :

يعد سعديا من أبرز الشخصيات في تاريخ اليهود الديني في العصور الوسطى ، عرف طريقه في الأوساط العلمية اليهودية في أعقاب هجرته من مصر وتجوّاله في فلسطين وسوريا إلى أن استقر به المقام في بغداد حيث تبوأ هناك مكانه وسط الثقافة العبرية والعربية معاً ، وحيث وجدت هناك « الحركة العلمية واللغوية العبرية ، وكان يتلمذ على اللغويين العرب

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ١٥١ .

ومالك : هو مالك بن أنس الأصبحي المدني ولد عام ٩٣ أو ٨٩٧ . وتوفي عام ١٧٩م وعاش حياته بالمدينة ولم يرحل عنها إلا لمكة حاجاً لبيت الله .

أما أبو حنيفة : فهو النعمان بن ثابت بن زوطى . فارسي الأصل . ولد في الكوفة عام ٨٠-٦٩٩م ومات عام ١٥٠-٧٦٧م ، عاصر الخلفتين الأموية والعباسية ، وشهد كثيراً من الصحابة . وتلمذ في حلقات الدراسة بمسجد الكوفة مع المتكلمين حيث كانت لهم حلقات خاصة بهم إلى جانب حلقات الشمر والأدب واللغة والنحو ، ثم تحول إلى الفقه بعد ذلك واهتم بالحديث ورواته . تقابل مع ابن داود في السجن ويقال أنه توسط له لدى الخليفة حتى أخرج .

Margolis: A History of the Jewish people p. 265.

(٢)

ويحذو حذوهم ، بل كان يفسر الألفاظ العبرية المشكلة في التوراة بما يقاربها في اللفظ العربي»^(١).

وكان سعديا ربانيا غيوراً على تراثه وتقاليده ، يدافع عنها قسدر طاقته ، ويتصدى لمن يحاول أن ينال منها ، وضح ذلك عنده في رده على عنان بن داود زعيم فرقة القرائين والذي حاول أن ينال من التقاليد الدينية لليهود ممثلة في المشنا والجمارا ، ورد عليه سعديا برسالة فند فيها مزاعمه حتى أصبح « يعرف بأنه المناهض الأول لحركة القرائين »^(٢) وفيما يلي بعضاً مما أثير حول خلاف الفرقتين .

القراءون :

على الرغم مما كان يحدث أحياناً من خلافات بين يهود عصر التلمود وما سبقه . إلا أننا نجد أن تلك الخلافات قد هدأت إلى حد كبير في أعقاب تدوين المشنا حتى كان القرن الثامن الميلادي عندما بدأ الشقاق يظهر في صفوفهم من جديد ، وخرج عنان بن داود على جمهور اليهود معلناً رفضه للتلمود ولزعماء المدرسة الجاعونية . والواقع أن قيام عنان بحركته هذه ومجاهرته بالخروج على اليهود لم يكن وليد هذه الفترة ، وقد تحدث كثير مما أرخوا لهذه الفترة عنه . فمنهم من يعزو قيام القرائين إلى مطالب شخصية لعنان لم تتحقق « إذ حدث في النصف الأخير من القرن الثامن الميلادي أن توفي حاخام العراق الأكبر ، ورأس الجالوت في الدولة الإسلامية وزعيم المحافظين على التلمود بحكم منصبه ، وكان اسمه الجاعون سليمان ويبدو أنه لم يترك أولاداً يخلفه أحدهم في وظيفته . وكان

(١) دكتور حسن ظاظا : اللسان والإنسان - مدخل إلى معرفة العربية ص ١٦٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ م .

(٢) Sachar Abram leon: History of the Jews. p. 166. New York. Fifth Edition 1972.

أحق المرشحين لذلك ابن أخيه عنان بن داود . وكان صاحبنا هذا معروفاً بميوله التحررية وبخاصة إزاء شرائع التلمود ، فعارض في انتخابه أكبر رجلين باقيين على رأس اليهود في الدولة الإسلامية ^(١) فأسر ذلك في نفسه واعتزل الطائفة وخرج عليهم .

إلا أن حياة عنان نفسها وما سبقه من مؤثرات فكرية وثقافية سواء بين اليهود أنفسهم أو بين العرب المسلمين هي التي جعلت من مسألة رفض جاءوني سورا وبومباديثا تعيينه رأس جالوت لليهود مجرد سبب واحد من أسباب كثيرة كانت تدفع عنان إلى الخروج على جمهور اليهود « في القرن الثامن ظهر رجل يدعى أبو عيسى الأصفهاني وادعى أنه المسيح المنتظر . . وقد عارض هذا الرجل السلطة الدينية والشرعية التي كانت مدرستي سورا وبومباديثا تتمسك بها . . وبدأ يفسر النصوص الشرعية التي وردت في التوراة تفسيراً يختلف عما كان يفسرها علماء هاتين المدرستين ^(٢) وعلى الرغم من أن دعوة هذا الرجل لم تستمر طويلاً ، إلا أنها بلا شك حركة نبهت ذهن عنان وأمثاله مما كانوا على أهبة الاستعداد لمثل ذلك ، ومهدت الطريق لحركته . أضف إلى ذلك ما كان يحدث في أوساط المجتمع الإسلامي من ظهور أصحاب الرأي والمتكلمين وكثير من الفرق الإسلامية وسماح الإسلام لها بإجراء حوار مع بعضها حول القرآن والحديث وغير ذلك من أسس العقيدة الإسلامية . وقد كان هناك الشيعة والسنية وما بينهما من نضال ديني وسياسي ، ولم يقتصر الأمر عليهم : « بل كان هناك ما هو أهم من ذلك كان هناك المعتزلة المسلمون الذين تزعمهم إمامهم واصل بن عطاء » ^(٣) .

(١) الفكر الديني الإسرائيلي ص ٢٩٦ ، وانظر في ذلك أيضاً : قصة الحضارة ص ٤٢ - ٤٣

(٢) اليهودية ص ١٤٧ (٣) الفكر الديني ص ٢٩٨

هذه الفرق الإسلامية التي ظهرت في بيئة ثقافية نشطة ، وحرية في الرأي والعقيدة ، ونضج في العقلية الإسلامية أدى إلى « أن انعكس النضوج العقلي العربي الذي شمل النواحي العقلية العربية المختلفة على الفكر اليهودي فنتج عن نشأة الفرق الدينية في الإسلام أن نشأ مثلها في اليهودية »^(١). فجاهر عنان بدعوته وجمع حوله جمعاً غفيراً من اليهود أطلق عليهم القرائين . وقد عرفهم بعض المؤرخين بأنهم « أصحاب المقراه أى ما يقرأ وهو العهد القديم ، وقد فسرت حركتهم بأنهم أصحاب العهد القديم الداعون إلى مذهب جديد »^(٢) ينبذ تقاليد الربانيين . وحكماء التلمود كما عبرت عنها كتب المشنا والجمارا وما تلى ذلك من كتابات متأخرة لا داعى لها . فأساس الدين هو ما ورد في النص التوراتي فقط ، ولا يعترفون بما عداه من مرويات شفوية . وقد عرفهم آخرون بقوله « الطائفة الأولى المتفق على يهوديتهم هم القراءون . وقد اتفقت هذه الفرقة مع الربانيين في أمور كاستقبال بيت المقدس في الصلاة ، وتكليم الله موسى على طور سيناء ، ولكنهما اختلفتا في أمور أهمها التامود إذ يراه الربانيون مقدساً مثله كالتوراة ، وأما القراءون فعلى خلاف ذلك »^(٣) وجاء في خطط المقرئى في تعريف هذه الفرقة « والفرقة الثانية وهم المبادية الذين يعملون مبادئ الشهر من الاجتماع الكائن بين الشمس والقمر ويسمون القراء والأسمعية لأنهم يراعون العمل بالنصوص دون الالتفات إلى النظر والقياس »^(٤) وجاء في الملل والنحل للشهرستاني أنهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد .

(١) دكتور إبراهيم موسى هندوى : الأثر العربي في الفكر اليهودي ص ١٤٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٣ م .

(٢) The Jewish Encyclopedia V. 6. p. 318.

(٣) القلقشندي : صبح الأعشى ج ١٣ ص ٢٥٦ ، المطبعة الأميرية سنة ١٩١٨

(٤) المقرئى : الخطط ج ٤ ص ٣٦٢ ، النيل - القاهرة .

فإذا كانت الفرق الإسلامية قد اختلفت فيما بينها فيما يتعاق ببعض مصادر السلف في الشريعة وفي موقفهم من الحديث والمرويات بصفة عامة . وجاهر المعتزلة بعدم الأخذ بالحديث الشريف والتحفظ في اعتباره أحد مصادر الشريعة الإسلامية ، وأن القرآن الكريم قد جاء كاملاً محتوياً على كل ما يحتاجه البشر كما وصفه الله تعالى بقوله : « مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ » (١) فإن الخلاف بين كل من الربانيين والقرائين قد اشتد حتى وصل إلى تكفير كل فرقة للأخرى وقد ألف عنان بن داود كتاباً ضمنه آراءه وسمى هذا الكتاب « كتاب الوصايا » ، وقد كتب هذا الكتاب باللغة الآرامية (٢) وأهم ما يميز هذه الفرقة أنها فتحت باب الاجتهاد الذي لا يخالف النص من جديد بعد أن كان حكماء التلمود قد أغلقوه بعد تمام التلمود .

على أي حال فقد نشأ سعديا والخلاف بين الفرقتين قائم ، وكتلمودي مثقف تصدى لآراء هذه الفرقة المنشقة فألف كتاباً يرد فيه على عنان ومعتقداته وفي الجانب الآخر كان القراءون يردون عليه ويتصيدون مؤلفاته ويحاولون أن ينالوا منه عن طريقها كما فعلوا في كتابه « الفصول » الذي رد فيه سعديا على بن مثير أثناء خلافه معه على التقويم ، ومن الذين قاموا بالرد عليه « سلمون بن يروحام » (٣) القرائي وهو معاصر له

(١) سورة

(٢) اليهودية ص ١٤٨

(٣) سلمون بن يروحام : وهو واحد من أشهر القرائين ، عاصر سعديا وكان من جيله ، واختلفوا في ذلك فمنهم من قال أن سعديا كان تلميذاً له ثم تمرد عليه بعد ذلك . وكان شديد التعصب ضد الربانيين وخاصة سعديا ، كتب باللغة العبرية ولكن عندما كان يريد أن يدل برأى ضد المسلمين يغير لفته إلى العبرية في خلال حديثه . وكان أسلوبه العبري معقداً يحتوي بعض الأخطاء النحوية (اوتسر إسرائيل ج ٧ ص ٢٠٨ - ٢٠٩) .

« ومن مؤلفاته رذود على رابي سعديا جاعون بالعبرية وهي التي أعدها سمحا يسحق لوتسقى باسم « حروب الرب »^(١) وقد ألفها في حياة الجاعون كما يذكر ذلك سهل بن مصلح^(٢) القرائي الذي كان يقتبس في تفسيره بعض أقوال حكماء التلمود رغم أنه كقرائي ينكر أقوال حكماء التلمود .

ومع ذلك فهل استغنى القراءون بالنص التوراتي عن أقوال « وافي التلمود . الحقائق تشير إلى أنه على الرغم من محاولات القرائين الاستقلال الكامل بالنص عن المرويات إلا أنهم مع ذلك قد استعانوا كثيراً بتفسيرات الحاخامين وأوردوا بعضاً من أقوالهم ضمن تفاسيرهم . فبنيامين بن موسى النهاوندي أحد كبار حاخامي القرائين الأوائل في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، والذي ينسب تسمية الطائفة بالقرائين بعد أن كانوا يسمون العنانيين نسبة إلى عنان . نجد بنيامين « يذكر بنفسه في نهاية كتابه المباحث (وقد أشرت بين كل مبحث ومبحث إلى المقرئ وسائر المباحث التي بحثها الربانيون ولم أستطع أن أشر إليها في المقرئ) »^(٣) كما شهد عليه القرقصاني من أنه قد تعلم أقوال الربانيين ومن كتابات هؤلاء نستطيع أن نحكم على هوة الخلاف بين الفرقتين ، وعلى ما كان يسود هذه الفترة من صراعات تزعمها سعديا وكان له نصيب السبق فيها .

(١) حروب الرب : يقصد بها المعارف الدينية .

(٢) سهل بن مصلح : قرائي ولد بالقدس عام ٩١٠م ذهب إلى بابل ليتعلم وليساعد في نشر المذهب القرائي وادعى على الربانيين إدعاءات كثيرة . ويمكن تلخيص المذهب القرائي من حديث سهل عن نفسه قائلا أنه من القدس جاء ليحضر أبناء عمومته وليمنع شعب الله من طعام الأجانب الذي سمح الحاخامون به ، وسهلوا لهم أمور الدين مثل الطهارة والنجاسة ، كما سمحوا لهم مشاركة الجويم أوانيهم وعطورهم . ألف سهل تفسيراً للتوراة ، وتفسيراً على أشعيا ودانيال (اوتسر يسرائيل ج ٧ ، ص ١٤٧ ، ٢٠٩) .

(٣) اوتسر يسرائيل ج ٣ ص ١٢٦

سعديا وبين مثير (١) :

الخلافا بين سعديا الفيومي وبين بن مثير هو في حقيقته صراع بين كل من المدرسة الغربية في فلسطين والمدرسة الشرقية لليهود في بابل ، إذ يبدو أن يهود فلسطين قد أحسوا أن لواء الزعامة الدينية سيظل بعيداً عن هيكل سليمان . لما لاحظوه من قوة تقدم الفكر الديني اليهودي في بابل وتطوره . ومن هنا بدأ النشاط يدب في يهود فلسطين « وأعيد تنظيم المدارس في الجليل ، وكانت طبرية هي مركز النشاط العلمي الذي عبر عن نفسه في العناية المبكرة على الأخص بالنصوص التي جاءت بها التوراة ، وحتى لا يحدث فيها تغيير ولو طفيف . . . فحسبوا كل كلمة وكل حرف ووضعوا قوائم للهجاءات الشاذة وغير المعتادة لحفظ كلمات التوراة ، ونشأ عن ذلك النص الماسوري ، وتمت التوصية بوضع نظام للرمز بواسطة النقاط والعلاقات فوق الحروف وتحتها ، وذلك لتعليم ضبط الكلمات والوقفات وبهذا ثم نخلد النطق والتفسير التقليديين » (٢) .

وقد اختلفت هذه المدرسة مع المدرسة الشرقية في القراءات النصية وطريقة الترقيم والتشكيلات والوقفات بل ورفض حاخامو العراق أن

(١) بن مثير : كان رئيساً للمعهد العلمي الديني في فلسطين في النصف الأول من القرن العاشر ، ويقال إن نسبه يصل إلى بيت جباليل ، وتذكر بعض المصادر أن اسمه هارون . وكان يقيم في طبرية ثم سافر إلى بغداد في طلب العون ضد القرائين بعد أن استفحل أمرهم في فلسطين ، وهناك شاهد نهضة المدرسة الشرقية لليهود بأكاديميتها في سورا وبومباديثا ، ثم عاد منها لتندلع نيران الخلاف بينه وبين سعديا الفيومي حول التقيوم والذي أعلنه في بغداد قبل عودته ، ومحاولته تغيير هذا التقديم . (٢) اوتسر يسرائيل ج ٧ ص ١٠١ والنقط أو التنقيط : هي المحاولات الأولى لضبط نصوص الكتاب المقدس عن طريق وضع رموز وعلامات صوتية للمقاطع والحروف . وهذه المرحلة قد تمت بعد أن انتهى العلماء اليهود من وضع التلمود وتدوينه وقد تم استخدام التنقيط على أيدي بن أشير وابن نفتالي في المدرسة الغربية في طبرية بفلسطين (اوتسر يسرائيل ، مادة : تنقيط) .

يضبطوا النسخ التي يقرأون منها أمام الجماهير بالشكل ، ولعل ذلك كان ثقة منهم بأنفسهم وقدرتهم على عدم اللحن في القراءة ، ولو أنه كان ينظر باستمرار إلى رجال طبرية على أنهم الموثوق بهم في هذا المجال . إلا أن الزعامة الدينية كانت ليهود بابل حتى أن فلسطين نفسها كانت تعتمد عليها كثيراً في متطلباتها الدينية ، بل وتتبعها في التقاليد والعرف السائدين في الحياة اليهودية . ومن ذلك التقويم رغم ما كان بين المدرستين من اختلاف في بعض الأمور منها الاختلاف في اللغة نفسها وأساليبها .

وفكر بن مثير أن يعيد مرة أخرى للأذهان الزعامة الدينية لفلسطين من جديد خاصة وأن بعض يهود الأمصار البعيدة كإيطاليا وفرنسا كانوا يتبعون ما تسير عليه المدرسة الفلسطينية من تقاليد وتراث . ومن هنا فقد « أعلن بن مثير رئيس أكاديمية القدس بين قادة الجماعات اليهودية في بابل عام ٩٢١ م أن عيد الفصح هذا العام سيصادف يوم أحد وايس يوم الثلاثاء المستحب حسب التقويم البابلي ، وعلى ذلك فإن رأس السنة سيصادف يوم الثلاثاء وليس يوم الخميس ^(١) » وكان سعديا في ذلك الوقت في رحلة له بحلب وبلغه الأمر ، وأحس أن بن مثير يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك ، وأحست بابل كلها بخطر الانقسام يتهدد جميع اليهود فهم لم ينته بعد من ^(٢) انشقاق القرائين على جمهور اليهود ، وما تبع ذلك من معارك كلامية بين الفرقتين . عندئذ انبرى له سعديا وأخذ يفند مزاعمه بأدلة يقبلها الجمهور واستمر الحوار بينهما في هذا المجال حتى عام ٩٢٣ م حيث تبودلت الاتهامات بين المدرستين البابلية والفلسطينية ، وإن كانت فلسطين حاولت أن تتمسك بتقويمها الجديد

الذى غير كثيراً من مواعيد أعيادها وأيام صيامها إلا أن سعديا فى هذا النزاع القائم قد « برهن على مقدرته فى الجدل الذى أظهر فيه سعة اطلاعه ، وامتلاكه ناصية هذا الموضوع الصعب . . . وألف كتاب (الفصول) يدحض فيه مزاعم بن مثير بأسلوب على نسق أسلوب التوراة مزود بالتشكيلات والنبرات مثل التوراة . . . وكان يتلى سنوياً فى الشهر الذى يسبق السنة الجديدة » (١) وكان النصر فى النهاية للمدرسة البابلية بفضل ما أثبتته سعديا من قوة على الجدل المبني على أدلة واضحة ، الأمر الذى دفع يهود العراق إلى أن يكرموا ويرفعوه إلى منصب الجءون عام ٩٢٨ م مخالفين بذلك التقاليد المعروفة بينهم بقصر مناصب الجءونية على يهود العراق وهو ليس منهم - وتولى سعديا هذا المنصب حيث عين جءوناً لأكاديمية سورا .

سعديا والتفسير :

بذل الريانيون كل الجهود لمقاومة القرائين وسائر المنشقين على جمهور اليهود ، وذلك عن طريق بحوثهم ومؤلفاتهم التى يدافعون فيها عن التراث اليهودى . وحمل سعديا الفيومى لواء الزعامة لهؤلاء الريانيين فى الرد على خصومهم « فقد شاهد ما أدخله القراءون والمتشككة من بدع فى الدين اليهودى ، فآلى على نفسه أن يفعل لهذا الدين ما فعله المتكلمون للدين الإسلامى فيبين أن هذا الدين القديم يتفق كل الاتفاق مع العقل والتاريخ » (٢) فاتجه إلى نصوص الكتاب المقدس وتناولها بالبحث والدراسة ، وأخرج لليهودية نفائس قيمة ظل الكثير منها باقياً إلى اليوم .

(١) Margolis, History of the Jewish people p. 268—269.

انظر أيضاً : د. طشرناص ٢٢٥ Sachar: History of the Jews Pp. 165

(٢) قصة الحضارة ج ١٤ ص ٤٤

ترجمته العربية للتوراة :

تناول سعديا العهد القديم ونقله من العبرية إلى العربية التي كانت قد أخذت مكانتها بين اليهود بدلا من الآرامية . وبدأ بالأسفار الخمسة أولا ثم تلى ذلك ببقية أسفار العهد القديم وقد قام المستشرق الفرنسي يوسف ديرينبورج بنشر هذه الترجمات تباعاً وقد اعتقد أنه قام بترجمة جميع أسفار العهد القديم إلى العربية ، فنسبوا إليه بعض أسفار لم يتم بترجمتها مثل أستير ودانيال ^(١) ومع ذلك فتفسيره لدانيال يقترب في أسلوبه ومنهجه كثيراً من أسلوب ومنهج سعديا الأمر الذي يؤكد أنه قام بترجمته ولم يتمكن من العثور على تفسيره لأستير .

حاول سعديا في ترجمته هذه أن يجعل الكتاب المقدس بسيطاً في تناول عقلية وإدراك القارئ العادي « فكان من رأيه أن بسيط المقرأ يمكن أن يقف مع الدراش ويأخذ مكانه ولا ضرر في ذلك . وبهذا كان أول من تمسك بتفسير التوراة بمنهج البشاط » ^(٢) . وقدم سعديا لكل سفر من الأسفار التي ترجمها بمقدمة يشرح فيها الهدف من هذه الترجمة ، والهدف من السفر نفسه وما يكون قد اشتمل عليه من أحداث ومدلول تلك الأحداث ، وكانت ترجمته العربية خالية من « الصفات التشبيهية حيث تخلص فيها من التجسيم والتشبيه وخلع الصفات البشرية على الله » ^(٣) .

ولقد كتب سعديا عن التوراة تفسيرين وهي طريقة اتبعها مع بقية أسفار العهد القديم التي تناولها بالترجمة والشرح والتفسير . التفسير الأول وهو عبارة عن نقل النص من العبرية إلى العربية أو على حد تعبيره

(١) اوتسر إسرائيل ج ٧ ص ٣٣٢

(٢) فنحاس شيفمان : البواكير . فلثا ١٩٢٣ ، الطبعة الحادية عشر ص ٦٥٩

(٣) Interpreter Dictionary p. 449.

التفسير البسيط أو القصير ، وإن كانت ترجمته العربية لا تعتبر في الواقع ترجمة بمفهومها الضيق ، ولكنها ترجمة في معظمها تفسير وتوضيح ، أحياناً بإضافة كلمة واحدة ، أو بإضافة حرف فقط ، ولقد نبه بنفسه إلى ذلك في مقدمته لترجمة الأسفار الخمسة حيث قال « ولما رأيت ذلك رسمت هذا الكتاب تفسير بسيط بنص التوراة فقط محرراً بمعرفة العقل والنقل ، وإذا أمكنني أن أودع إياه كلمة أو حرفاً ينكشف به المعنى والمراد لمن يقنعه التلويح من القول فعلت ذلك وبالله أستعين على كل مصلحة أقصدها من أمر دين ودنيا » (١) .

وقد كتب هذه الترجمة أو هذا التفسير القصير كما يتضح من قوله في مقدمة التفسير إلى جماهير الشعب اليهودي في عصره الذين تعلموا وفهموا هذه العربية كما فهمها . وإن كانت هناك بعض الملاحظات على لغة الترجمة كلغة عربية نعلم جيداً أساليبها ودقتها وسعة احتوائها إلا أن تلك الملاحظات لا تنال أبداً من تمكنه من هذه العربية ومعرفته نحوها وصرفها وأساليبها مما يدل على أنه تعلمها وأتقنها ولم تفرض عليه ، ولعل ذلك رد على من يقول : « أن العربية قد فرضت على رعايا الخلفاء غير المسلمين وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى » (٢) إن العربية لم تفرض على أحد من هؤلاء بقدر ما بادر كل من اليهود والنصارى لتعلمها والتحدث بها وذلك ليتمكنهم التعايش وسط جمع لغته العربية . هذا من ناحية ، وحتى يتمكنوا من متابعة التطور العلمي الخلاق الذي قذف به المسلمون في تيار الحضارة العام ، ولم يتورع أو يستنكف المثقفون من اليهود أو غيرهم من الأخذ بتلابيب لغة جديدة تنتمي إلى دين جديد .

(١) البواكير ص ٦٥٩ (٢) دكتور على سامي النشار وعباس أحمد : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ص ٥٢

ومن هذا التفسير القصير يتضح أن سعديا في منهجه كان يتبع منهج البشاش « وكان من الأسباب التي دعت إلى ذلك هو أن يرد على مزاعم القرائين بنفس أساليب حربهم ، وليوضح أن معظم تفاسير القدماء يمكن أن تتناسب مع المعنى البسيط للعهد القديم » (١).

أما التفسير الثاني لسعديا على التوراة فهو التفسير الطويل والذي أشار إليه أيضاً في مقدمة ترجمته لأسفار موسى الخمسة بقوله : « وإن كان هو أراد بعد ذلك الوقوف على تشريع الشرائع العقلية وكيفية صناعة السمعية ، وبماذا يزول طعن كل طاعن على قصص في الكتاب طلب ذلك من الكتاب الآخر إذ هذا المختصر ينبهه على ذلك ويقتضيه قصده » (٢). وقد اختلف الكثيرون حول ما إذا كان سعديا جاءون قد كتب هذا التفسير الطويل على جميع أسفار العهد القديم أم لا . ويميل البعض إلى أنه لابد أن يكون قد فعل هذا خاصة وأنه ضمن كتابه الأمانات والمعتقدات - وهو كتابه الفلسفي الذي رفع اسمه في مجال الفكر والثقافة - الكثير من التعليقات والتفاسير على فقرات مختلفة من العهد القديم « وقد سمي سعديا تفسيره الطويل للتوراة (كتاب الأزهار) . وهذه عادته دائماً إذ أنه اعتاد أن يطلق أسماء خاصة لتفسيره لكل سفر من الأسفار التي يتضمنها العهد القديم » (٣) بحيث يكون هذا الاسم مستمداً من مضمون السفر نفسه ومدى ما يدل عليه ويهدف له حسب فهمه لمجرى الأحداث في السفر : فمثلاً نجد تفسيره لأيوب يطلق عليه (كتاب التعديل) يحاول أن يوازن فيه بين رأى الإنسان ووجهات نظره المختلفة عن طريق ذلك الحوار بين أيوب وأصدقائه الثلاثة وعدل الله سبحانه وتعالى في كل

(١) البواكير ص ٦٦٠ (٢) ترجمة التوراة لسعديا الفيومي ، المقدمة .

(٣) تفسير سعديا الفيومي للتوراة (المقدمة) .

أمر من الأمور إذ أن كل هذا السفر يدور حول نظرية شقاء الإنسان في العالم .

وفي مقدمة هذا الكتاب يتضح لنا منهج سعديا جلياً في تفسيره وهو منهج البشاط . إلا إذا تعارضت معاني الكلمات لغوياً مع العقل والنقل ففي هذه الحالة فإنه يجب على المفسر أن يلجأ إلى المجاز أو بعض معانيه وفي ذلك يقول « وأقول أن الأقدم في كل تفسير هو المشهور من ألفاظ الكتاب المفسر اللهم إلا أن يحال عند العقل ذلك المشهور أو تفسره الآثار . فإن المرتب يعد ذلك هو المجاز والمستعمل بين الأمة فينبغي للمعبر أن يخرج إليها بعض ألفاظ ذلك المعنى الذي أحال هذان الأمران أو أحدهما مشهورة ، ويكون إخراجها إلى المجاز بإنصاف من حيث يجوزهُ القوم لا من حيث يمنعونه » ^(١) وفي هذا التفسير يوضح سعديا أموراً كثيرة حول أيوب ومكانه وزمانه وشخصيته وحقيقة الشيطان ^(٢) وكثير من المعلومات التي شغلت الباحثين كثيراً .

أما بقية تفاسيره فنجدده يسمى المزامير « كتاب التسابيح » . والأمثال « كتاب طلب الحكمة » ^(٣) . أما سفر الجامعة فأطلق عليه سعديا كتاب الزهد وقد نشره داود قافح مع إضافة ترجمة عبرية مع تعليقات قصيرة في كتاب « المجلات الخمس » الذي أصدره سنة ١٩٦٢ ^(٤) . وأما سفر استير فقد أطلق عليه الفيومي اسم كتاب المصاحبة .

(١) سعديا الفيومي : تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية ، باريس ١٨٩٩ ص ٧

(٢) في تعريف سعديا للشيطان يقول : « وأما الشيطان فإنه في الحقيقة إنسان » . ويدلل على ذلك بما جاء في ملوك أول ١١ : ١٤ ، وزكريا ٣ : ١ . واقتبس أيضاً اسم المائدة كما في عزرا

٣١ : ٥ . (٣) كتاب طلب الحكمة . ويلاحظ أن جميع أسماء تفسيراته كلها عربية ذات

مدلول تصوفي فلسفي ، ولعل ذلك ما جعل المؤرخين يجعلون سعديا في مصاف الفلاسفة .

(٤) تفسير سعديا الفيومي للتوراة (المقدمة) .

وفىما يتعلق بترجمة سعديا على التوراة نجد أنه قد بذل جهداً كبيراً فى نقل النص من العبرية إلى العربية بأسلوب سهل خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه لم يكن يقصد مجرد ترجمة هذا النص بمعناه الضيق لهذه الكلمة ، وإنما كان يقصد الشرح والتفسير مما جعل مهمته شاقة ، ومما أوقعه فى بعض الأخطاء مما يجعلنا نقرر أن تفاسيره تحتاج إلى دراسة جديدة ليس هنا مجالها ، وإنما أثبت هنا بعضاً مما اوحظ على سبيل المثال فقط ومن هذه الملاحظات :

أولاً : من الواضح فى ترجمات سعديا التفسيرية أنه التزم بما أشار إليه فى مقدمته للترجمة من أنه لا يلتزم فى الترجمة بالنص وإنما قد يزيد لفظة أو حرفاً بقصد توضيح المعنى ومن أمثلة ذلك « قالت المرأة للشعبان من جميع ثمر شجر الجنان تأكل » ^(١) فقد أضاف سعديا هنا كلمة جميع ، وهى غير موجودة فى نص التوراة ، وهناك أمثلة كثيرة مما زاد فيها سعديا قاصداً من ذلك التفسير والشرح وهذه الإضافات تؤكد أن عمله هذا ليس مجرد نقل نص من لغة إلى أخرى .

ثانياً : نشأة سعديا فى بيئة عربية جعلته يتأثر كثيراً باللغة العربية ونحوها وهجائها حتى أنه قد تأثر بالهجاء المستخدم فى القرآن الكريم والذى أخذ مما رواه علماء الرسم عن المصاحف التى أرسلها سيدنا عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة وبقية الأمصار الإسلامية ، والذى يعرف بالخط العثمانى أو الرسم العثمانى للمصحف ، ففى ترجمته وكتابه العربية بالخط

(١) تك ٣ : ٢ ومن الأمثلة العديدة على ذلك تك ٣ : ١٤ قال الله للشعبان إذا صنعت هذا بعلم فزاد هنا الكلمة الأخيرة وليست فى النص وتك ٣ : ٢٠ عند الحديث عن خلق حواء وسبب تسميتها فقال : لأنها كانت أم كل حى ناطق ميت وقد شرح ذلك فى كتابه الأمانات والاعتقادات

العبري يقول : « قال الله للشعبان إذ صنعت هذا بعلم فأنت ملعون من جميع البهائم ، وجميع وحش الصحراء . وعلى صدرك تسلك وتراباً تأكل كل أيام حياتك » (١).

وفي مقدمته للترجمة عندما يتحدث عن الشرائع الواردة في العهد القديم يقول : « كمياتها وكيفياتها غير منصوصة في الكتاب مثل كمية الصلوة وكمية الزكوة » (٢) فمن الهجاء المستخدم هنا للألفاظ (حيوتك ، الصلوة ، الزكوة) نجد أنه قد استخدم نفس رسم المصحف العثماني في ذلك كما في قوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » (٣) وقوله تعالى : « لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا » (٤) وقوله تعالى : « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (٥).

ثالثاً : مما يؤكد سلفية سعديا واعتماده على النقل إلى جانب العقل أنه كان يقتبس من السابقين حتى ولو كان ذلك بلغة غير العبرية ، ففي ترجمته للوصايا الواردة في سفر الخروج والتي اصطلح على تسميتها بالوصايا العشر نجده يقتبس من ترجموم أونقلوس الآرامي بعض ترجماته في الوصية التي تقول : « لا تقتل » (٦) نجد سعديا يترجمها لا تقتل النفس » (٧) ونجد أن هذه الترجمة بإضافة أو زيادة النفس على النص

(١) تك ٣ : ١٤ (٢) مقدمة ترجمة سعديا للتوراة ص ٤

(٣) البقرة : ١٥٣ (٤) البقرة : ١٧٨

(٥) البقرة : ١٧٩ (٦) خروج ٢٠ : ١٣ (٧) تفسير سعديا للتوراة بالعربية .

(رشى)

قد سبقه إليها أونقلوس عندما ترجم نفس النص إلى الآرامية بقوله :
« لا تقتل نفساً » (١) .

رابعاً : بالرغم من تمكن سعديا من اللغة العربية . ومحاولته المحافظة على
قواعدها وأساليبها في ترجمته لنص التوراة ، إلا أنه أحياناً قذ بجانبه الصواب
في اللغة كما حدث في ترجمته للنورين العظيمين اللذين ذكرا في الإصحاح
الأول من التكوين حيث يقول : فصنع الله النيرين العظيمين النير
الأكبر للإضاءة في النهار ، والنير الأصغر للإضاءة في الليل والكواكب .

فترجمته Šinyy Hama'ōrot (٢) هنا بالنيرين خطأ لغوي لأن المعنى
لفظة « هو » الجسم المضيء أو فتحة تستخدم للإضاءة ، نور » (٣) . وهي
تجمع في العبرية جمعاً مذكراً ومؤنثاً على السواء (٤) فالكامة هنا تعني
« نور » وجاء في معجم مقاييس اللغة في معنى نور : « النون والواو والراء
أصل صحيح يدل على إضاءة واضطراب وقلة ثبات ، منه النور والنار . سُمِّيَا
بذلك من طريقة الإضاءة ، ولأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة » (٥) .
أما « نير : النون والياء والراء كلمة تدل على وضوح الشيء وبروزه . يقال
لأخلود الطريق الواضح منه نير ، ثم قيس على هذا نير الثوب عامه .
سمى به لبروزه ووضوحه » (٦) .

ومن هنا يتضح أن ترجمة سعديا « النورين » والمراد بهما الشمس والقمر

(١) Targum Onkelos. Herausgegeben und Erlautert. Von Dr. A. Berlin. Zweiter Theil. Berlin 1884.

(٢) تلك ١ : ١٦ . (٣) ابن شوشان ج ٢ ص ٦٨٣ (٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) أبو الحسن أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ج ٥ ص ٣٦٨ ، تحقيق عبد السلام هارون .

دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .

(٦) نفس المصدر ص ٣٦٩

ليس في مكانه الصحيح فهماً لا يترجمان بمعنى النيرين ، وقد يعتبرها البعض خطأً من الناسخ وليس كذلك للتكرار فيهما .

وهناك احتمال آخر وهو أن سعديا كان قد ترجم اللفظة بمعنى النيرين بتشديد الياء إلا أن هذه الشدة لم تظهر في النسخ أو في الطبع . على الرغم من حرصه على إظهار الحركات . وفي هذه الحالة فترجمته لهذه الكلمة بالنيرين ترجمة سليمة إذ أن النيرين يقصد بهما الشمس والقمر وبذلك تستقيم الترجمة .

نتاج العصر الجعوني في الفكر الديني :

سبق أن ذكرنا أن النشاط الفكري لليهود في عصر الجعونيم كان مركزاً في مدرستي سورا وبومباديثا حيث كان يدرس التلاميذ فيهما التلمود وأسس الدين على يد أساتذة كرسوا أنفسهم لهذه المهمة . وقلت أن تلاميذ هاتين المدرستين رغم ما كانوا يلقون من عناية ورعاية من جانب رئيس الأكاديمية أو نوابه إلا أنهم كانوا مع ذلك يصادفون صعوبات جمة ناتجة عن قلة عدد نسخ التلمود المنسوخة وعدم توافرها بين أيديهم ، وكان من نتيجة ذلك أن تنبه الجعونيم إلى ضرورة وضع مؤلفات علمية تساعد الطلاب في دراساتهم وتحصيلهم ، واجتهدوا في ذلك مما ترتب عليه وجود تراث عظيم في مجال الفكر الديني اليهودي يمثل فكر هذه المرحلة ويلقي الضوء على المراحل السابقة لها . وهذا التراث وإن كان قد فقد معظمه ، وتضاربت الأقوال حول بعضه أو حدث فيه تغيير ، إلا أن الإشارات المتكررة إلى هذا التراث يعطينا فكرة واضحة عن النشاط والمجهود العظيم لمدرسة الجعونيم وبصفة خاصة في مجال التفسير الديني ، ومن المؤلفات التي خلفتها هذه المدرسة وعرفتها الأجيال اللاحقة سواء

بوجود هذه المؤلفات بين أيديهم أو بالإشارة إليها في مؤلفات أخرى نذكر بعضها فيما يلي :

أولاً : كتاب التناثيم والأموراثيم :

وهو كتاب حاول مؤلفه أن يضمّنه سيرة سابقيه من الحاخامين وأئمة المحدثين في التوراة والتلمود منذ عصر موسى عليه السلام حتى عصره وذلك عن طريق تقسيم هؤلاء الحاخامين إلى فترات زمنية يتحدث في كل عصر عن مجموعة منهم ويسرد سيرتهم الذاتية ، وكيف كانوا يعملون ويدرسون مع ذكر بعض من أقوالهم في الهللاخا والأجادا كما نجده « يذكر في هذا المؤلف إلى جانب ذلك بعض العموميات في الشريعة مع توضيح بعض المصطلحات التلمودية وأسلوب الحاخامين في المناقشة والجدل » (١) ولم يمكن الوقوف بالتحديد على مؤلف هذا الكتاب .

ثانياً : كتاب الاستفسارات أو « الفتاوى » :

ومؤلف هذا الكتاب هو الحاخام احائي جاعون (٢) وقد سمي هذا الكتاب « بالاستفسارات نظراً لما كان يحتويه من كثرة الأسئلة والإجابة عليها كما أن هذا الكتاب « كان المصدر الأساسي لكتاب الأسئلة والأجوبة الذي ألف بعد ذلك » (٣) ولغة هذا الكتاب هي الارامية السائدة في هذا العصر ويقال أن هذا الكتاب « كان هو المؤلف الوحيد بعد التلمود الذي

(١) د. طشرنا ص ٢٢٩

(٢) احائي جاعون : هو مؤلف هذا الكتاب عام ٧٥٠ م ، كان تلميذاً للحبر شموئيل جاعون ، وكان يأمل في أن يعين جاعوناً خلفاً لشموئيل الذي توفي ٧٥٥ م إلا أنه تم اختيار الحبر نظرونائي لذلك مما أغضبه وجعله يترك بابل إلى فلسطين حيث توفي هناك سنة ٧٦١ م . ويتضح من ذلك أنه لم يكن جاعوناً بصفة رسمية إنما أطلقوا عليه ذلك لما كان يتمتع به من سمعة طيبة ، وسعة في أمور الدين والشريعة (انظر اوتسر إسرائيل ، و د . طشرنا) .

(٣) اوتسر إسرائيل ج ١ ص ٢٣٣

ظل محتفظاً بمحتواه وهيئته كما تركه مؤلفه ، فيما عدا بعض تعديلات طفيفة أضافها تلاميذه وأدخلوها ضمن الكتاب « (١) .

ومن مضمون هذا الكتاب يمكن أن يقال إنه عبارة « عن نسخة لمحتويات التلمود وطريقته فيه أن يوضح ما هو أكثر أهمية في التلمود بلغته مع الربط والتنظيم والبعد عن المناقشات والجدل الكثير » (٢) وقد ضمنه المؤلف ما يتعلق بأمور الشريعة العملية السائدة في ذلك الوقت ، وإن لم يضمنه ما يتعلق بشريعة القرايين أو أحكام النجاسة والطهارة ؛ وأدخل فيه كثيراً من الأجاذوٓث « (٣) . هادفاً من ذلك إلى محاولة البعد بالدارسين عن جفاف الاشتغال بالأمور الشرعية والتخفيف عنهم بين الحين والآخر بسرد قصة وعظية إذا ما كان هناك ما يوجب ذلك وقد كتب عنه إبراهيم ابن دافيد أنه يحتوى على ستمائة وثلاثة عشر وصية « ولكن الذى أمامنا يتضمن فقط مائة وخمس وأربعين وصية ثمان وستين وصية عبارة عن أوامر وسبع وسبعين وصية عبارة عن نواهى « (٤) .

ومما ذكر عن هذا الكتاب نعرف أنه كان عبارة عن مجموعة الدروس التى كان يلقيها مؤلفه سواء على التلاميذ في بيت همدراش أو أمام الجماهير في أيام السبت والمناسبات والأعياد ولذلك فهو يضم جزءاً كبيراً في الوعظ والإرشاد « حيث كان يطيل بصفة خاصة في الحديث عن الأمور الأخلاقية الإصلاحية التى تمس القلوب كمحبة الناس ، والصدق والاستقامة . . . وينتقد فيه الأساليب الخاطئة كالغش والخيانة والوشايات » (٥) ومنهجه في هذا الكتاب هو التوجه للجمهور أو للتلاميذ بطرح سؤآل عليهم ثم يأخذ في الإجابة بنفسه عآيه مسترسلاً في ذلك .

(١) نفس المصدر والصفحة. (٢) د. طشرنا ص ٢٢٩ (٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) أوتسر إسرائيل ج ١ ص ٢٣٠ (٥) د. طشرنا ص ٢٣٠

ثالثاً : مؤلفات شريراً جاعون (١) :

ترك الجاعون شريراً مجموعة كبيرة من التراث الفكرى والدينى تعتبر علامة مميزة لهذا العصر ، وهى توضح إلى أى مدى كان هؤلاء الجاعون هم حريصين كل الحرص على المحافظة على تراثهم الدينى الموروث وتقاليدهم الدينية ، ويعملون جاهدين على أن يصل هذا التراث إلى اليهود فى أى مكان مهما بعدت مسافتهم . ومن مؤلفات شريراً فى الشرح والتفسير ومختلف أمور الدين بصفة عامة ما يلى :

(أ) الرسائل :

كتب شريراً جاعون عدة مؤلفات تدور كلها فى فلك الفكر الدينى يرد فيها على استفسارات أو يوضح فيها غموض بعض ما يتعاق بالشرعية والتراث اليهودى ، وما يتعلق منها بالتوراة والتلمود وسيرة السلف بصفة خاصة ، وكتب فى ذلك رسالتين شهيرتين :

الأولى : رسالته المعروفة التى ذاع صيته عن طريقها ، وهى التى كتبها إلى طائفة يهود القيروان بشمال أفريقيا وفيها « وضح لهم أسس التوراة الشفوية ، وفسر بعضاً من المشنا والبريتا والتوسفتا والتلمود ... كما يتحدث فيها عن تاريخ الأجيال السالفة من الرواة والشرح والمناقشة وكذلك الجاعون حتى عصره » (٢) مع ذكر ما كان عليه اليهود من فكر

(١) شريراً جاعون : هو شريراً بن حناينا جاعون، بومباديثا. ولد فى عام ٩٠٠ م ومات عام ١٠٠٠ ميلادية ، شغل منصب قاضى القضاة ، عين جاعوناً عام ٩٦٨ م وقد أخذ ابنه حاي مكانه كقاضى قضاة. ويبدو أنه قد حدث منه أو من غيره ما أوجب غضب الخليفة القادر ابن إسحق (٩٩٠ - ١٠٣٠) عليه فاعتقله هو وابنه وأودعهما السجن وصادر ممتلكاتهما. ويعتبر شريراً من الذين تصدوا للفرقة القرائية مفندين مزاعمهم وكان من الذين لا يميلون كثيراً للخوض فى الأجادا (اوتسر يسرائيل ج ٢ ص ٢١٣) .

(٢) اوتسر يسرائيل ج ١٠ ص ٢١٣

وثقافة في مختلف هذه العصور ، والرسالة بهذه الصورة ذات فائدة كبيرة إذ أنها تلقى الضوء على التاريخ العام لليهود ، وآدابهم وتراثهم الديني بصفة خاصة ، ومن هنا فقد «اعتمد عليها كثير من المفسرين الأوائل ، واعتبروها مصدراً هاماً . وقد نشرت مرتين الأولى في كتاب رابي نسيم النسي «هيو ماسين» والثانية نشرها جولدبرج عام ١٨٤٥ م . والنشرة الأولى تبدو أنها الرسالة الحقيقية أما الثانية فتختلف عنها » (١) .

الثانية : رسالته المعروفة إلى مار يعقوب بن مار نسيم وهذه الرسالة قد حررها إلى الحبر يعقوب بن الحبر نسيم الحاخام الأكبر لطائفة القيروان ، ويلاحظ أن هذه الرسالة تعتبر إلى حد كبير مكامة للرسالة الأولى ، إذ يبدو أنه يستدرك فيها ما قد فات ذكره أو التنبيه إليه في رسالته الأولى « حيث يوضح فيها ما يتعلق بالألقاب التي كانت سائدة في عصر التلمود "Rabān, Rabye, Rab, Mar" ، كما يذكر أيضاً بعض السير الذاتية لجيل الشراح » (٢) . وكان شريرا في رسالته شديد التمسك بالتراث الذي خلفه الأسلاف حتى عصره ، ولم يحاول أن يبين حدوث أى شقاق أو خلاف حول هذا التراث قدر استطاعته ، « وقال في رسالته أن أى اختلاف حول أمر من أقوالهم إنما هو اختلاف على الله وعلى آتوراته لأنها كلها أقوال الله » (٣) وفي هذا القول إعلان صريح بما كان ينادى به أحبار اليهود من اعتبار أقوال التنايم والأموراثيم والسبوراثيم أقوال مقدسة لها منزلة النص .

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

(ب) إجاباته أو ردوده :

وهي التي كان يرد فيها على أسئلة السائلين له حول بعض الأمور الغامضة في الشريعة وما حولها من أمور الدين يذكر فيها بعض تفاسير التلمود ويميل في هذه الإجابات إلى التشدد وعدم التهاون في أي أمر من أمور الدين خاصة ما يتعلق منها بأوامر الله ونواهيه ووصاياهم . « وكانت الوصايا الواردة في التلمود بالنسبة له على ضربين حيث يقول : إنه توجد وصايا واجبة النفاذ ومن يغفلها يرتكب إثماً ويستوجب العقاب ، وهناك وصايا أخرى من يفعلها يؤجر عليها ولا إثم عليه إذا تركها » (١).

رابعاً : الأحكام الكبرى :

وهذا المؤلف يتضمن أحكاماً وشرائعاً ، وقد ثار جدل واختلافات حول من هو مؤلف هذه الأحكام ، فمنهم من يقول أن مؤلفها هو راب شمعون ابن قيورا وهو أحد الجاعونيم حوالي عام ٧٤١ م ، وهناك من يعتبر مؤلفها هو رابي يهودائي ومن الذين يقولون بذلك رشي وحفيده رشام « غير أنه قيل أن رابي شمعون بن قيورا هو المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب وأن يهودائي جاعون قد وضع كتاباً آخر للأحكام عرف باسم أحكام متفرقة (٢) اقتبسها من الكتاب الأول وأضاف إليها ، وهذان الكتابان قد عرفهما شريرا جاعون وابنه هائي جاعون .

والكتاب في محتواه يتحدث عن نظم التلمود طبقاً للقصول الواردة به ومضمونها وأسسها والشرائع السائدة في ذلك الوقت ، ويتخذ أساليب الكتاب نفس أسلوب الجمارا ، ويذكر في بعض الأحيان أجزاء من التلمود الأورشليمي ، كما يشير إلى التوسفتا ومدراش « بريشيت ربا » والسفرا

(١) اوتسر يسرائيل ج ١٠ ص ٢١٣

(٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ١٥١ « أحكام متفرقة » .

والسفرى ، والميخلتا (١) ، وينقل أحياناً عن كتاب « الاستفسارات »
نهائى جاعون دون أن يشير إلى المصدر « ونرى أن كل هذه المقتبسات قد
أضيفت إليه فى فترة متأخرة » (٢) .

وقد عرف هذا الكتاب لدى طوائف اليهود فى أقطار متفرقة فى أفريقيا،
وأسبانيا وإيطاليا واستخرجوا منه ترجمات وتركيبات مختلفة : « اشتهر
منها على وجه الخصوص النسخة الأسبانية التى يذكرها أصحاب الإضافات
باسم الأحكام الكبرى الأسبانية » (٣) .

خامساً : مؤلفات أخرى :

١ - ألف الحبر صمخ جاعون كتاب « ملاحظات أو تعليقات » وهو
عبارة عن معجم تلمودى مرتب ترتيباً أبجدياً .

٢ - هائى جاعون ألف :

(أ) تفسيرات لفصول متفرقة استخدمها كثير من المفسرين بعد ذلك
خاصة فى إيطاليا وفرنسا ولم تصل إلينا هذه التفسيرات .

(١) السفرا : وهى كلمة آرامية تعنى الكتاب أو السفر ، ويسمى أيضاً تورا الكهنة ، وهو
شرح لسفر اللاويين وهو فى أساسه تشريعى وينسب هذا الكتاب للحبر عقيبا .
السفرى : كلمة آرامية معناها كتب أو أسفار وهى تتضمن مجموعة مختلفة الأصول الأخلاقية
والقانونية وهى عبارة عن تفسير لسفر العدد طبقاً لمدرسة الحبر إسماعيل ، وكذلك تفسير
لسفر التثنية طبقاً لرأى مدرسة الحبر عقيبا وأما باقى تفسير التثنية من أجادا فإنه ينسب إلى
مدرسة الحبر إسماعيل .

الميخلتا : ومعناها المقياس ، والمراد بها القواعد أو القانون الذى يقاس عليه ، وهو منسوب
إلى الحبر إسماعيل فى القرن الأول الميلادى ويتضمن الأصول القانونية والأخلاقية المستنبطة
من سفر الخروج .

بريشيت ربا : وهو تفسير لسفر التكوين وينسب عادة إلى رابى أشعيا ويعتبر أقدم المدراسيم
الأجادية وأعظمها قيمة ومن المرجح أن معظمه ألف فى القرن السادس الميلادى .

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ١٥١

(٣) د . طشرنا ، ص ٢٣٠

(ب) وردت له ضمن فتاوى الجاعونيم بعض الفتاوى التى تتسم بالإيجاز حتى كانت عبارة عن كلمة واحدة هى « مباح » أو « محظور » .
(ج) وضع كتاباً فى الهلأنا يسمى « أحكام متفرقة » تشريعات متفرقة أو أحكام متفرقة تداولها تلاميذه باسم تشريعات يهودائى جاعون « ومنها بعض التشريعات التى تبدأ بقوله وسألتهم أو عندما قات لهم » (١) .

٣ - مؤلفات صموئيل بن حفى :

ترك صموئيل بن حفى بعض المؤلفات ، ويعتبر صموئيل من أكثر الجاعونيم إنتاجاً فى مجال الفكر الدينى حيث وضع كثيراً من المؤلفات التى عالجت الكثير من الموضوعات الدينية ، وكتب تفاسير باللغة العربية منها :

(أ) البلوغ والإدراك ويتحدث عن وقت البلوغ والإدراك عند الإنسان ، وما قد يترتب على ذلك من أمور ، ويقع الكتاب فى ستة فصول .
(ب) نسخ الشرع ، وأصول الأحكام وفروعها : وقد أشار موسى بن عزرا فى مؤلفاته لهذا الكتاب (٢) .

(ج) كتاب المجاورة : وهو خاص بالمساكن وما يتعلق بها من أمور .
(د) كتاب البيع : وهو خاص بأمر البيع فى الشريعة اليهودية وما يتعلق بها .

(هـ) كتب تفسيراً لسفر صموئيل وجدت بعض أجزاء منه ضمن أوراق الجنيزة التى عشر عايتها فى القاهرة .

(و) ترجم التوراة إلى العربية ، طبعت أجزاء منها عام ١٨٨٦ ، وقد اعتمد فى ترجمته هذه على كتب السلف المختلفة .

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٥ ص ٥٨ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٤ ص ١٥١ .

الفصل الثاني

مدارس التفسير في الأندلس

إذا كانت فترة الازدهار الأولى في تاريخ الفكر الديني اليهودي هي فترة الجاعونيم رغم ما كان يتخللها من صراعات مذهبية بين اليهود تمثلت في قيام حركة القرائين المنشقة على إجماع اليهود وخروج ابن مثير محاولاً الانشقاق عن مدرسة بابل ، فإن الحركة الفكرية في هذا العصر كانت أكثر ازدهاراً من ذي قبل نظراً لما حصل عليه اليهود من امتيازات لم تتح لهم من قبل حتى وصلوا إلى منصب الوزارة في الحكومة العربية في الأندلس . وكان ذلك كله أساس ما جاء بعد ذلك من نهضة في هذا المجال وغيره . وربما يرجع ذلك إلى عوامل منها :

أولاً : خروج اليهود من ذلك الحصار الذي فرضته أجيالهم السابقة وانغلاقهم على أنفسهم وبداية محاولتهم اكتساب عاوم الأمم الأخرى .

ثانياً : حياتهم وسط الجماعة والبيئة الإسلامية وما فيها من تيارات فكرية ، وتراث ديني بعث للناس كافة ، وساوى بين الجميع لا عنصرية فيه ، ولا تحقير لأحد ، يدعو إلى الحق ويعترف بما سبقه من أديان .

ثالثاً : تلك المكانة الرفيعة التي حصل عليها اليهود في الدولة العربية الإسلامية هناك ومشاركتهم مشاركة فعالة في تسيير أمور الدولة وتقلدهم المناصب الكبيرة ، وما نتج عن ذلك من ميزات اجتماعية وثقافية وسياسية حصلوا عليها لأول مرة في تاريخهم .

وليس أدل على ذلك من أن هؤلاء اليهود أنفسهم عندما غربت شمس الإسلام من الأندلس انتهت معها أزهى فتراتهم سياسياً وثقافياً وفكرياً ، وانتهى ما أسموه بالعصر الذهبي للحياة اليهودية كلها .

كان الشرق بمدرستيه العريقتين المدرسة البابلية والمدرسة الفارسية هما قبلة يهود العالم أجمع المنتشرون بين الشعوب المختلفة ، هؤلاء اليهود كانوا تواقين دائماً إلى المزيد من الفكر والثقافة ومع اضمحلال النشاط الجاعوني في بابل بدأت تظهر مراكز أخرى لهذا النشاط كانت قائمة مع قيام الجاعونية في بابل إلا أنها لم تكن لها سلطتها ونشاطها بل كانت تعتمد عليها كثيراً في الأمور التي يغمض على رؤساء الطائفة البت فيها واتضح لنا ذلك من تلك الرسائل المتبادلة بين كل من يهود القيروان وجاعوني سورا وبومباديثا وبانتهاء عصر الجاعونيم في بابل انتقلت الدراسات الدينية بصورة جدية إلى الأندلس ، وفي شمال أفريقيا كانت مدينة القيروان بمثابة المركز الفكري ليهود هذه البلاد « وبموت هائي جاعون توقفت بابل كمركز تأثير روحى للعالم اليهودى ، وبدأت أماكن أخرى تحتل هذا المركز » (١) .

ومن هنا انتقل النشاط الفكرى من العراق وبدأ يهود شمال أفريقيا يحملون عبء هذه الدراسات فقد كانت هناك طائفة كبيرة كما ذكرت « من أيام يهودائى جاعون (٧٦٠ - ٧٦٤ م) وما بعده . وكان كل جاعون سواء في سورا أو بومباديثا هدفاً لاستشارة يهود الطائفة ، وقد ذكرهم رؤساء الأكاديميات البابلية كثيراً وقالوا عنهم أنهم طائفة تجمعت فيهم التوراة والحكمة » (٢) .

Waxman, M. : A History of the Jewish Literature V.I. p. 252. (١)

Margolis: History of the Jewish people p. 277. (٢)

ومن تاريخ هذه الطائفة التي كانت في شمال أفريقيا يتضح أنها لم تكن تتعصب للمدرسة معينة ، وإنما كانت تحس أنها بحاجة إلى المزيد من المعرفة والعلم من أى مكان تشعر أنها قد تستفيد منه : ولهذا فهي لم تنحاز إلى مدرسة من المدارس ، وإن كانت المدرسة الباباية أكثر تأثيراً فيها من الفلسطينية حيث كانت هذه الطائفة تسير طبقاً للمناهج الباباية على الرغم من أنها لم تقطع علاقاتها نهائياً أو تبتعد عن مدرسة فلسطين والتجمعات اليهودية فيها .

وكما حدث عند يهود بابل من ازدهار حركة النشاط الفكرى والعلمى نجد أن هذا النشاط قد انتقل بدوره إلى شمال أفريقيا في القيروان ، وظهر هناك كثير من النحاة والمفسرين وعلماء اللغة إذ نجد عالماً مثل « اسحق اسرائيلي ^(١) » يكتب تفسيراً شاملاً للإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين واللذين تعرضا لفكرة الخلق ^(٢) كما وجد أيضاً العالم النحوى الشهير يهودا بن قريش الذى كتب شرحاً على كثير من فقرات العهد القديم ، ويقال إنه كان تلميذاً لسعدبا الفيومى .

ويذكر المؤرخون الكثير من التفاصيل عن يهود هذه المنطقة ، وإنه كان يرأس هذه الطائفة « رئيس مبجل كان يتخذ لنفسه لقب نجيد ، ويتحدث باسم طائفته أمام الحكام ، إلى جانب قيامه بمراعاة شؤون الطائفة الدينية » ^(٣) مستنيراً في ذلك كله بما كان يصله من قرارات وتعليمات تتضمنها ردود الجاعونيم على استفساراتهم . ولعل رسالة رابى شريرا جاعون التي أرسلها إلى يهود القيروان كانت خير عون لهم لما احتوته من معلومات أفادتهم كثيراً .

(١) إسحق إسرائيل ٨٤٥ - ٩٤٠ م (٢) واكمان : المصدر السابق ص ١٨٤

(٣) مرجوليس : المصدر السابق ص ٢٧٧

ومن اليهود الذين نالوا شهرة في القيروان بشمال أفريقيا إلى جانب من تقدم ذكره رابى يعقوب بن نسيم وابنه نسيم بن يعقوب الذى رافق الحاخام حنا نيثيل ومن تلاميذ حوشيثيل ويعتبر عصر هؤلاء عصر النشاط الدينى وبصفة خاصة فى دراسة وشرح العهد القديم والتلمود وإن كانت تفاسيرهم ليست سوى مقتطفات متفرقة من العهد القديم والتلمود اقتفوا فيها منهج الجاهونيم الذى يعتمد على الأثر والتراث ويقتبسون أحياناً من التلمود الفلسطينى « وقد مزج التلموديان حنا نيثيل بن حوشيثيل ومعاصره نسيم بن يعقوب المدرش فى أسلوبهم ومنهجهم فى التفسير » (١) .

ولم تدم كثيراً مدرسة القيروان التفسيرية ، حيث انتقلت الحركة الدينية بصفة عامة إلى الأندلس بتأثير المسلمين وتقليداً لهم ، فكما كان المسلمون يهاجرون ويرتحلون من صقع إلى آخر عندما يسمعون عن عالم فاضل فيهرعون إليه طلباً للمزيد من الفكر والعلم والتبحر فى الدين ، فهكذا فعل يهود القيروان إذ ارتحل الكثير منهم إلى الأندلس طالباً للمزيد من العلوم وخاصة العلوم الدينية على أيدي أساتذة كانت لهم مكانتهم وهيبته العلمية فى تلك الفترة .

الوجود اليهودى فى أسبانيا :

وفىما يتعلق بتاريخ الوجود اليهودى فى أسبانيا فإن هناك أقوال متضاربة حول ذلك يفهم منها أن بداية هذا الوجود على وجه التحديد غير معلوم تاريخياً وإن أكثر المؤرخين قد أجمعوا على أن تواجد اليهود فى أسبانيا كان « قبل أن تصبح أسبانيا مملكة قوطية مسيحية » (٢) ثم حدث

The Interpreter Dictionary p. 449.

(١)

Parkes, James: A History of the Jewish people p. 48. Benguin Books, (٢)
Great Britain 1964.

بعد ذلك أن احتل القوط الغربيون أسبانيا وأقاموا فيها ودام استعمارهم هناك فترة طويلة قبل أن يدخل الإسلام هذه البلاد . وكان هؤلاء القوط في حروب مستمرة مع الرومان إلى أن انتصروا عليهم وانتهى الأمر بعقد صلح معهم على أن تكون أسبانيا من نصيب القوط « فساروا إليها ومباكوها وقد أقاموا بها نحو أربعمئة سنة إلى أن جاء الله بالإسلام والفتح . » (١) .

ويكاد التاريخ يعيد نفسه بالنسبة لليهود فقد عاش هؤلاء بين القوط . ولقوا صنوف الاضطهاد والمهانة على أيديهم في أسبانيا قبيل فتح المسلمين لها تماماً كما حدث معهم عندما فتح المسلمون العراق وفلسطين في صدر الإسلام . وكما رحب اليهود بالمسلمين أولاً في العراق ، فإنهم تعاونوا معهم عندما ساروا إلى أسبانيا بقيادة طارق بن زياد .

المسلمون واليهود في الأندلس :

فتح المسلمون بقيادة طارق بن زياد قائد الخليفة موسى بن نصير أسبانيا عام ٩٢ هـ - ٧١١ م وأنهم من هناك الحكم القوطي الذي ضج به الناس ، واستمر الحكم العربي الإسلامي لهذه البلاد حتى عام ٢٣٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي . وبموته انقسم العرب هناك ، وظهرت في الوجود دويلات صغيرة حتى خلع البربر حكم العرب واستقلوا بالحكم إلى أن تولى عبد الرحمن الناصر الحكم فوحد البلاد ، وخلفه ابنه المستنصر بالله الذي توفي عام ٣٦٦ هـ - ٩٧٦ م ، وخلفه ابنه هشام الملقب بالمؤيد وكان عمره في ذلك الوقت عشر سنوات الأمر الذي جعل حاجبه محمد بن أبي عامر

(١) عبد الرحمن بن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ج ٤ ص ١١٦ ، مطبعة بولاق .

يتمكن من السيطرة على زمام الأمور في البلاد إلى أن وافته المنية عام ٣٩٣ هـ وبعد ذلك زال الحكم الأموي عام ٤٢٢ هـ ، ثم انقسمت البلاد إلى دويلات حيث بدأت فترة حكم ملوك الطوائف التي استمرت إلى عام ١٠٨٩ عندما جاء يوسف بن تاشفين من المغرب وانتصر على الفونسو سنة ١٠٨٢ وأجبره على التقهقر للشمال وأعلن عام ١٠٨٩ م بداية حكم المرابطين . وفي عهده عاود المسيحيون الضغط على الدولة الإسلامية بقيادة فرديناند السادس ، وجيمس الأول ملكي قشتالة وأرجونة حتى انحصر ملك العرب في مملكة غرناطة التي استمرت إلى عصر الموحدين الذين كانوا من أصل بنزبري كالمرابطين .

ولم يكن عصر الموحدين عصر استقرار سواء لليهود أو العرب « فقد شتت اضطهاد الموحدين الكثير من اليهود الأسبان في أفريقيا وبروفنس أما اللذين لجأوا إلى أفريقيا كابن ميمون مثلاً ، فقد ظلوا يستعملون اللغة العربية » (١) .

وفي غمار تلك الأحداث التي عاشها المسلمون ابتداء من فتحهم أسبانيا ودخولهم إليها وحتى انتهاء الحكم العربي الإسلامي هناك بسقوط دولة الموحدين عاش اليهود جنباً إلى جنب مع المسلمين وشاركوهم أيامهم هناك . وكانت هذه الفترة - بحق - العصر الذهبي لليهود فكراً وثقافة وسياسة فهم تحت حكم القوط قد قاسوا ألوان الإضطهاد وخاصة تجاه عقيدتهم ، وتمنوا الخلاص من هذا الحكم بأي صورة كانت حتى قيل أنهم شاركوا المسلمين فتح البلاد وتعاونوا معهم واستقبلوا الفتح الإسلامي ببهجة عظيمة ، وذابوا في المجتمعات الإسلامية ، وتقربوا من الحكام

(١) دي لاي ، أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٦ .

المسلمين في قرطبة التي اتخذوها مقراً للحكم . ويذكر المؤرخون اليهود هذه الفترة دائماً بأنها أنضج فترات اليهود وأن « قدوم المسلمين إلى أسبانيا كان بشري خير فقد اشترك اليهود في الحياة الإسلامية ، وصعدوا إلى مراتب القوة والثراء » (١) .

وعندما استتب الأمر للمسلمين هناك بدأ الإشعاع الفكري يأخذ طريقه إلى قلوب الناس وبدأت الحياة الفكرية والثقافية في الانتعاش ، وكانت قرطبة عاصمة الخلافة الإسلامية في أول الأمر - محط الأنظار في العلم والثقافة حتى أفرد لها المؤرخون مواضع كثيرة في مؤلفاتهم واعتبرت في هذه الفترة قبلة طلاب العلم : « وقد قال أبو الفضل التيفاشي ، جرت مناظره بين يدى ملك المغرب المنصور بن يعقوب بين الفقيه أبي الوليد ابن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر ، فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة ، ما أدري ما تقول غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية . قال : وقرطبة أكثر بلاد الله كتباً » (٢)

ونشطت الحركة الفكرية والعلمية ، وتفرعت العلوم وتكونت هناك معاهد للدراسات العليا على غرار الجامعات . ومن أشهرها ما وجد في قرطبة وأشبيلية ومالقة وغرناطة ، وليس أدل على احترام العلم والفكر بجميع فنونه من تلك العبارة الجامعة التي نقشت على المدخل العام لجامعة غرناطة « يقوم استقرار العالم ونظامه على أربعة أسس : علم الحكماء ، عدل الملوك ، صلاة العابدين ، بأس الشجعان » (٣)

(١) Sachar: History of the Jews p. 169.

(٢) أحمد المقرئ : نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب ، ج ١ ص ٣٠٥ مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٣٦ ، القاهرة . (٣) دكتور أحمد شلبي : الفكر الإسلامى ، منابعه وآثاره ص ٩٢

(رضى)

وعرفت الأندلس نخبة ممتازة من أجل العلماء في مختلف العلوم والفنون ، عرفت الفقيه يحيى بن يحيى الليثى المتوفى عام ٢٣٤ هـ - ٨٤٨ م ، وعرفت عيسى بن دينار الفقيه البارع وصاحب المؤلفات الكثيرة ، تولى قضاء طليطلة ورأس الشورى بقرطبة وعدوه أفاقه من يحيى بن يحيى الليثى ، (١) ومنهم أيضاً أبو عمر يوسف بن عبد البر الذى دفع بالفقه والشرعية خطوات إلى الأمام حيث وسع فى استنباط الأحكام من القرآن الكريم والحديث . وفى علوم الصوفية نجد « ابن مسرة » ، وهو محمد بن عبد الله بن مسرة ، ولد عام ٢٩٦ هـ . وكان أبوه من قرطبة ، (٢) وكان أبو بكر الهاشمى من تلاميذه ، ولقد تتلمذ يحيى الدين بن عربى على أبى بكر هذا .

ولم يكن اليهود على الإطلاق ببعيدين عن ذلك التطور الثقافى الذى عاشته الأندلس بعد أن ظلوا فترة طويلة تحت ظلمات حكم القوط ، ولهذا نجدهم يتنبهون إلى هذا السبق الكبير الذى أحرزه المسلمون ، فلم يكن لليهود خلال المائتى عام الأولى من الفتح الإسلامى باع طويل فى مجال الفكر والعلوم اللهم إلا ما كان يوجد من اهتمامات دينية خاصة ، وكان كل ما يتعلق باليهود فى الأندلس يكاد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بيهود بابل رغم ما كان يوجد فى الأندلس من رجال على درجة كبيرة من العلم فى النواحي الدينية ولكن « فى منتصف القرن العاشر حدثت ثورة كبيرة وشاملة فى تاريخ العمل الدينى حيث بدأت بداية ملتهبة » (٣) فقد أخذوا ينشطون نشاطاً ملحوظاً ، محاولين اللحاق بركب الحضارة الإسلامية التى

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٢ ص ٥٠ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

(٢) نفس المصدر والصفحة . (٣) حاييم شرممان : الشعر العبرى فى أسبانيا وبروفانس ، ١٩٠٤

ص ٢٨ مونساد بياليق ، القدس ، تل أبيب ١٩٥٩

كانت قد وصلت إلى ذروتها في اللغة والأدب بفنونه المختلفة حيث نجد أبا علي القالي الذي نشأ في بغداد ثم رحل إلى الأندلس عام ٣٣٠ هـ بعد أن تعلم الحديث واللغة والأدب والنحو على أشهر الأساتذة في المشرق أمثال ابن درستويه النحوي ، والزجاج أحد تلاميذ المبرد ، وقد ظل أبو علي القالي في قرطبة إلى أن توفي عام ٣٥٨ هـ . وزخرت الأندلس بالكثير من أمثال هؤلاء العلماء الذين كان لهم فضل توصيل علوم العرب إلى أصقاع مختلفة ونقل عنهم اليهود علومهم وفنونهم وانتهجوا نهجهم .

التفسير في الأندلس :

لم يكن اليهود في الأندلس في حاجة إلى الاهتمام بالنواحي الدينية ودراسة الفكر الديني فقد كان ذلك شاغلهم على مر عصورهم السابقة . إلا أننا نجدهم في الأندلس يتجهون بعلم التفسير اتجاهاً جديداً يتسم بالتطور والبعد عن الجمود الذي وضعهم فيه التلمود وحصرُوا أنفسهم في نطاقه لفترة طويلة ، وبدأ الاتجاه إلى التفسير يأخذ مجرى لا يمكن القول بأنه يخالف المناهج السابقة مخالفة تامة . وإنما أخذ ينحو منحاً علمياً دقيقاً يقوم على إيضاح جميع ما يدور حول النص من فروع مكمله قد تساعد المفسر أو المشرع على توضيح المعنى وإزالة ما قد يكون فيه من غموض . هذا إلى جانب أن هذه الفروع تغطي نواحي أخرى من العلوم والثقافة كان اليهود أحوج إليها في تلك الآونة .

ومن هنا بدأت تتفرع مناهج التفسير لدى اليهود في الأندلس ، وأخذوا يتوسعون فيها ، وحمل كثير منهم عبء القيام بهذه العلوم ، ونشأت عندهم مدارس مختلفة للتفسير كان أهمها :

أولاً : المدرسة اللغوية .

ثانياً : المدرسة الفقهية والتشريعية .

ثالثاً : المدرسة النقدية .

رابعاً : المدرسة الفلسفية .

ومن دراسة هذه المدارس ومنهج كل منها سيتضح لنا إلى أى مدى ساهمت كل مدرسة من تلك المدارس فى النشاط التفسيرى للعهد القديم والتلمود وكيف تأثرت بالسلف ثم أثرت فى الخلف .

أولاً : المدرسة اللغوية فى التفسير :

ظهر الاهتمام بالدراسات النحوية واللغوية عند يهود الأندلس حرصاً منهم على تفهم طبيعة النصوص الدينية وما قد تحتويه من مشاكل لغوية لا يستقيم إدراك الهدف منها أو شرحها دون أن تفهم اللغة التى كتبت بها فهماً سليماً ولقد جاء اهتمام اليهود بتلك النواحي اللغوية نتيجة لعاملين نبيها الأذهان إلى ضرورة دراسة لغة العهد القديم :

العامل الأول : عندما نبه سعديا الفيومي الأذهان ولفت الأنظار إلى

ما تحتويه لغة العهد القديم والتلمود من أسرار لغوية لم يتنبه إليها اليهود بعد ، ودفعه ذلك إلى وضع كتابيه اللغة ، وتفسير السبعين لفظة الفردة ، كذلك فى تفسيره لقواعد التفسير الثلاثة عشر التى وضعها الحبر إسماعيل . ومن بعده سار تلميذه صموئيل بن حفنى على نفس منهجه فى اللغة . ولقد أشار مروان بن جناح شيخ نحاة اليهود فى الأندلس إلى ذلك بقوله « فهذا أستاذنا سعديا نظر الله وجهه يجهت ويبلغ الغاية التى تمكنه ، ويسدد نحو الغرض الذى يبالغه وسعه فى تبين اللغة وبسط أصولها وتاخيص فروعها

في كثير من موضوعاتها ما كان منها مخصوصاً بهذا الفن مثل كتابه المرسوم بكتاب اللغة وما لم يكن مخصوصاً بها أيضاً . وهذا صموئيل بن حنني رأس المشيخة رضى الله عنه يحض على هذا الفن أشد الحزن ، ويستشهد في مدح أهل الفصاحة والانفاذ في علم اللغة وتصريفها بقول الولي « (١) .

العامل الثاني : استتباب الأمور لليهود ومعيشتهم بين العرب ورؤيتهم الاهتمام الكبير باللغة العربية نحوها وصرفها وأبنيتها وأدبها ، وظهور طائفة كبيرة من العلماء في مختلف فروع هذه اللغة ووقوفهم على معرفة العرب لأسرار لغتهم وتصانيفهم المختلفة فيها ، واجتهادهم أن يباغوا بلغة القرآن الكريم مرتبة عالية ، إذ عن طريقها يستطيعون فهم القرآن والحديث . وقد ذكر مروان بن جناح ذلك أيضاً بقوله : « ورأيت القوم الذين نحن في ظهرانيتهم يجتهدون في البلوغ إلى غاية علم أسانهم على حسب ما ذكرناه ، مما يوجب النظر ، ويقضى به الحق » (٢) .

هذان العاملان دفعا بكثير من علماء اليهود في الأندلس إلى القيام بدراساتهم الدينية عن طريق البحث في لغة العهد القديم وأسرارها ، ونبغ منهم في هذا المجال عدد كبير حملوا عبء التفسير الديني عن طريق شرح وتفسير الكلمات وردّها إلى أصولها واستخراج ما فيها من تصاريح وإيضاح أبنيتها وما قد يكون قد زيد في أحد أصولها وأوزانها . ومن هؤلاء نجد مناحم بن سروق (٣) صاحب المؤلف المشهور « محبرت » أي

(١) أبو الوليد مروان بن جناح : كتاب الملع ص ٣ ، والفقرة الوادة في حديثه من أيوب ٣٢ : ٣ (٢) المصدر السابق ص ٢ (٣) مناحم بن سروق : هو مناحم بن يعقوب بن سروق . ولد في القرن العاشر بالأندلس ، وعاش فترة طويلة في كنف حسداى ابن شفروط . وضع كتابه هذا باللغة العبرية وليس بالعربية كما هي عادة علماء اليهود في ذلك الوقت ، إطلع عليه رثنى واستشهد به في مواضع كثيرة من شروحه ، كما اطلع على نقد هذا الكتاب والذي ألفه دوناش بن ليرط وذكر الإثنين في تفاسيره .

الكشكول أو الكراسة والذي وضعه ليبين فيه جذور اللغة العبرية ، واللغة الآرامية ، ويعتبر هذا المؤلف أول كتاب يوضع في مثل هذا الفرع من العلوم والمعرفة في ذلك الوقت « وقد أوضح مناحم في كتابه أنه توجد جذور آحادية أو ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية الأحرف » (١) .

وقد كتب هذا المؤلف باللغة العبرية ، إلا أن تلميذه حيوج (٢) قد خالفه في نظريته هذه حيث أرجع الجذور كلها إلى أصول ثلاثية كما هو موضح في كتابه الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثليين « وبذلك يعتبر أول من استخدم الأصول الثلاثية وطبقها على الأفعال » (٣) وما كاد مناحم بن سروق يتم كتابه هذا حتى انبرى له دوناش بن لبرط وكتب نقداً على كتاب مناحم وأرسله إلى حسداى بن شفروط الذي كان يعيش مناحم في كنفه في ذلك الوقت مما تسبب عنه طرد مناحم من بيت حسداى.

وكان لدوناش بن لبرط باع طويل في مجال اللغة أيضاً فقد « اهتم بالحروف الضعيفة وأفرد لها مكاناً خاصاً كما عالج أداة التعريف في العبرية » (٤) وأورد الأدلة الكافية التي تؤيد وجهة نظره فيما يدعو إليه . وأثمرت المناقشات التي دارت بين أنصار كل من مناحم بن سروق ودوناش ابن لبرط ثمارها العلمية المرجوة إذ دفع ذلك الكثيرين للبحث عن الحقيقة

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ٢٤٥

(٢) يهودا حيوج : وكان يسمى بالعربية أبو زكريا يحيى بن داود . وهو نحوي يهودي ولد في فاس في القرن العاشر ثم ذهب إلى قرطبة وظل بها إلى أن مات . تتلمذ على يد مناحم بن ساروق وإن كان قد خالفه بعد ذلك في الرأي عندما رد الجذور إلى أصول ثلاثية . ومن أهم مؤلفاته كتابه عن الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثليين ، وكتاب التنقيط والآخر خاص بالأسماء من وزن فعل ويشرح قواعد تشكيلها . (انظر اوتسر إسرائيل حيوج) .

(٣) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٤) Hirachfeld, Hartwig: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers. Oxford University press. p. 27. 1926.

في أقوال كل منهما « وأمدت الدارسين بالوسائل اللازمة للتفسير واتصّحح التفسير الخاطئة الناتجة عن الوقوع في الأخطاء المعجمية » (١).

وتنشط الدراسات اللغوية نشاطاً كبيراً ، وأصبحت علوم اللغة نحوها وصرفها وفقها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتفسير العهد القديم ، وأصبح الهدف الأساسي من دراسة هذه اللغة هو فهم معاني التوراة والوقوف على أساليبها وما يبدو فيها أحياناً من غموض لمعاني الألفاظ . ولقد ساعدت العلوم الإسلامية القائمة في ذلك الوقت هؤلاء اليهود في أن يجددوا في بحوثهم ودراساتهم محاولة منهم في الوصول إلى ما وصل إليه مسلمو الأندلس . ويعد مروان بن جناح من أنشط مفكري اليهود وأغزرهم إنتاجاً في مجال الدراسات اللغوية التفسيرية ، وكان الهدف منها تفهم النصوص الدينية وتفسيرها وذلك كله من خلال الوقوف على أسرار هذه اللغة وتراكيبها النحوية .

ابن جناح والتفسير اللغوي :

ولد مروان بن جناح في نهاية القرن العاشر الميلادي (٩٩٠ - ١٠٥٥) وعاش فترة طويلة من حياته مقبياً في قرطبة حيث كانت الحركة العلمية والفكرية في أوج نشاطها ثم تركها بعد سقوط أسرة الحاجب المنصور . وذهب إلى اليسانة ومنها انتهى به المطاف إلى الاستقرار في سرقسطة حيث توفي بها في منتصف القرن الحادي عشر ، وفيها وضع مؤلفاته في النحو واللغة .

كان اهتمام ابن جناح بنصوص التوراة والوقوف على ما فيها أهم دافع له على أن ينحو في أبحاثه نحو اللغة فاتجه بفكره إلى معرفة المزيد

من هذه النصوص وما تتضمنه من أحكام وشرائع عن طريق معرفة أسرار اللغة التي كتبت بها : قواعدها ، تصاريفها ، أبنيثها ، الحذف والزيادة فيها إلى غير ذلك من البحوث اللغوية المختلفة . ولم تكن دراسة اللغة عنده سوى واجب ديني يتحتم عليه القيام به إذ لا يمكن الإلمام بنصوص التوراة دون الوقوف على ما فيها من لغة . ولقد دهش ابن جناح من أولئك الذين يَغْتَبِرُونَ الانشغال بالدراسات اللغوية ضرباً من العبث لا ينال المشتغل به فائدة تعود عليه ، وأعلن ذلك صراحة بقوله : « وأما أهل لساننا في زماننا هذا فقد نبذوا هذا العلم وراء أظهرتهم وجعلوا هذا الفن دبر آذانهم ، واستخفوا به وحسبوه فضلاً لا يحتاج إليه وشيئاً لا يعرج عليه .. وقد بعث ذلك أكثرهم على الاستخفاف بالقرآن ^(١) وتمييز القامتمس من الباتح ، والممل عيل من الممل رع ^(٢) . وأما علم التصريف والتكلم فيه فهو مما يتشاممون به ويكادون يجعلونه من جملة الزندقة » ^(٣) .

ومن هنا اتجه مروان بن جناح إلى التوراة يشرحها ويفسرهما من خلال اللغة ، ويضرب الأمثلة المختلفة « على المحذوفات وتبادل الحروف .. ووضع القوانين النحوية والصرفية لعبرية التوراة .. وكان لا يتردد في إهمال التراث جانباً مفضلاً المعنى الحرفي البسيط للنص » ^(٤) .

ويعتبر كتاب المستلحق لمروان بن جناح أول مؤلف له في هذا المنهج اللغوي في التفسير ، وهو الكتاب الذي أكمل فيه ما تغاضى عنه يهودا

(١) يحاول مروان هنا أن يرتفع بنص العهد القديم إلى منزلة القرآن الكريم فأطلق اللفظ على النص العبري ، على اعتبار أنه في رأيه نص موحى به من عند الله مثل القرآن الكريم . ولا وجه للشبه بين النصين منزلة ولغة .
(٢) الممل عيل : أي الكلمة الممدودة المصدر والتي تكون النبرة على مقطعها الأول . أما الميل رع : فهي الكلمة الممدودة العجز أي التي تكون النبرة على مقطعها الأخير .
(٣) انظر اللع لمروان بن جناح .

حيوج وما يكون قد أغفله من الأفعال ذوات الحروف اللين أو الأفعال ذوات المثلين وما وجده ابن جناح في كتاب حيوج من أمور تحتاج إلى مزيد من الإيضاح لشكه فيها « وكنت أيضاً قد شككت عليه مسائل كثيرة من كتابيه فأردت ذكرها والتبيين لما لا في ذلك من عظيم الفائدة وجزيل المنفعة » (١) والواقع أن هذا الكتاب قد أفاد كثيراً في نواحي شتى ، فقد اعترض صموئيل هنا جيد (٢) على بعض ما جاء من تعليقات لابن جناح في كتابه هذا الأمر الذي دفع الأخير إلى الرد عليه في رسالة أخرى أطاق عليها كتاب التسوية وقد طبع ضمن مجموعة « كتب ورسائل » (٣) لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي ، كما أننا نستطيع من خلال مقدمة « المستلحق » أن نحكم على الوضع الاجتماعي ليهود الأندلس في فترة إعداد وتأليف هذا الكتاب حيث كانت تنسم بعدم الاستقرار في فترة اضطهاد الحكم العربي هناك فهو يقول معتذراً لأصحابه عن تأخيريه في إخراج هذا المؤلف « ومما كسل همى عن ذلك أيضاً ما نحن عليه من الجلاء المقدر علينا والحل والترحال الذي نحن بسبيله ، فلما ألححت على أعزك الله في ذلك وألح على فيه معك جماعة من إخواني ممن شأنه البحث والطلب لم

(١) مروان بن جناح : كتاب المستلحق ص ٢ . ضمن مجموعة كتب ورسائل طبعهما المستشرق ديرنبورج .

(٢) صموئيل هنا جيد : تلمودى ونحوى وشاعر وسياسى أندلسى ، ولد عام ٩٩٣ م في قرطبة ، ومات في غرناطة عام ١٠٥٥ م ، تعلم التلمود على يد الحبر حنوخ والنحو على يد حيوج . استقر فترة في ملقة حيث عمل مستشاراً للوزير أبي القاسم فأصبح بيته قبلة الشعراء . ألف مجموعة من الكتب منها مقدمة للجمارا (اوتسر يبرائيل ، ج ١٠ ص ١٥٤) .

(٣) كتب ورسائل : وهى مجموعة الكتب والرسائل التى ألفها مروان بن جناح وأثار فيها بعض القضايا النحوية ، وقد اعتنى بطبعها ونشرها المستشرق ديرنبورج عام ١٨٨٠ م . وهى تضم إلى جانب كتاب المستلحق الكتب الآتية .

أ - رسالة التنبيه . ب - رسالة التقريب والتسهيل . ج - كتاب التسوية .

أجد بدأ من إسعافكم والصيرورة إلى مرغوبكم فأستأحق في هذا الكتاب كل ما بلغه وسعى وانتهت إليه مقدرتي « (١) .

إلا أن علم ابن جناح ومقدرته وشغفه بالتوراة ولغتها وحرصه على إزالة ما قد يكون بها من غموض كل ذلك أودعه كتابه « التنقيح » والذي يتكون من جزئين : الأول وهو كتاب اللامع ، والثاني وهو كتاب الأصول . ومن خلال ما يتضمنه هذا الكتاب بجزئيه تستطيع أن تقترب من منهج ابن جناح في التفسير والذي يقوم على الأسس الآتية :

أولاً : الاهتمام والتركيز على النواحي اللغوية في تفسيره بحيث يوضح كل ما يتعلق باللفظة لغة من حيث معناها ومبناها وتصاريفها والمنقول والمشتق فيها وخاصة الأسماء . وهو في هذا قد يكون قد أهمل ما كان يهيم عليه السلف من الاهتمام في التفسير بالمسائل الفقهية والشرعية واستنباط الأحكام من الفقرات .

ثانياً : يرتكز منهجه في التفسير على المنقول بالأثر عن الساف إذ يعتمد في استشهاده على ما يدعم رأيه في المصادر المختلفة إذا عوزته اللغة ولا يتخرج أن ينقل رأياً عن الساف السابقين ، وهو يذكرهم أحياناً في استشهاده وأحياناً أخرى يشير إليهم بعبارات من عنده فيقول : « وهذا قول رؤساء التفسير » (٢) أو يقول في موضع آخر « وهذه اللغة مشهورة في كلام الأوائل » (٣) .

ثالثاً : كان يأخذ بالمنهج المقارن في تفسيره للألفاظ ، فيأخذ ما يقابل

(١) مروان بن جناح : المستلحق ص ٣ - ٤

(٢) مروان بن جناح : الأصول ، ص ٨٧ . نشره نيو باور ، إكسفورد ١٨٧٥

(٣) المصدر السابق ص ١٦٠

اللفظة من لغات أخرى خاصة اللغة العربية والتي لها مكانة خاصة عنده لقربها من العبرية ، ولا يجد حرجاً في الرجوع إليها من حين إلى آخر فيقول : « وما لم أجد عليه شاهداً بما ذكرته ، ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربي ، لم أنكل من الاستشهاد بوضحة ولم أخرج عن الاستدلال بلائحة كما يتخرج عن ذلك من ضعف علمه ، وقلّ تمييزه من أهل زماننا لا سيما من استشعر منهم التقشف وارتدى بالتدين مع قلة التحصيل لحقائق الأمور » (١).

رابعاً : يسير ابن جناح في تفسيره متبعاً المنهج البسيط (اليشاط) الذي لا يقوم على التأويل والمجاز بل يقوم على المفهوم البسيط الواضح للكلمة مع معالجة اللفظة لغوياً ومقارنتها مع لغات أخرى إذا احتاج الأمر . وهو في هذا يتبع المنهج الذي كان يسير عليه بعض مفسري الساميين ونقله عنهم سعديا الفيومي وتلميذه صموئيل بن حنني وخاصة في شرح سعديا للبعين لفظة الفردة . ويبدو تأثير سعديا على ابن جناح واضحاً عنده لكثرة ما يستشهد به ويذكره ، بل يابوم على من لم يطلع على تفاسيره ، وينحو عليه باللائمة « وأيضاً فتلة مطالعتهم لتفاسير سعديا الفيومي ، وتفاسير صموئيل بن حنني رضي الله عنهم اليشاطية فهم ينكرون مثل هذا عليهم ، فضلاً أن ينكروا ما يستشهد به من اللفظ العربي » (٢) وبصفة عامة فقد تأثر كثيراً بالمدرسة الجاعونية سواء في التفسير أو اللغة وما يفتأ يذكرهم جملة بقوله : « ووجدت في شروح الجاعونيم » (٣).

خامساً : على الرغم من أن ابن جناح يعد من أعمدة علماء اللغة والنحو اليهودي في الأندلس في العصر الوسيط ويغلب على شروحه وتفسيره الدينية

(١) مروان بن جناح : كتاب اللع ص ٧ (٢) المصدر السابق ص ٧ (٣) الأصول : ص ٢٩١

الاتجاه إلى المنهج البسيط ، إلا أننا نجد أنه لم يهمل أيضاً في تفاسيره المنهج المجازى أو التأويلى وخاصة عند تفسيره للمفقرات التى تتحدث عن ذات الله سبحانه وتعالى وما يتصل بها من عبارات التجسيم والتشبيه ، ففي مثل هذه الفقرات يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء إلى التأويل . وهو فى هذا قد تأثر بعلماء المسلمين أيضاً الذين سبقوه إلى هذا الأسلوب فى التفسير عندما فسروا قوله تعالى : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » بأن المقصود قوته .

وقد يؤخذ على ابن جناح أنه على الرغم من أنه كان يحترف بما للسلف من فضل فى معالجة لغة التوراة وتفسيرها والتنبيه إلى ما تحتويه ، إلا أنه قد ذكر فقط علماء الطائفة الربانية ولم يشر إلى علماء القرائين ومجهوداتهم السابقة فى اللغة والتفسير ، إذ لا يمكن إنكار جهود هؤلاء فى هذا الميدان خاصة وأن منهم من نال شهرة لا تقل عن شهرة مايا الفيومى وصموئيل بن حفى اللذين يستشهد بهما ابن جناح كثيراً ويأوم كل من لم يرجع إلى مؤلفاتهما .

ومن هؤلاء القرائين الذين عاشوا فى أواخر القرن العاشر أبو الفرج هارون المقدسى صاحب كتاب « المشتمل على الأصول والفصول فى اللغة العبرانية » ، وهذا العمل الكبير ينقسم إلى ثمانية أقسام ، ومن المحتمل أن تكون هى الكتب الثمانية التى أشار إليها إبراهيم بن عزرا عندما تحدث عن النحويين غير المشهورين فى القدس ^(١) . والغريب أن مروان بن جناح قد اطلع على هذا الكتاب إلا أنه يبدو أنه كان يجهل مؤلفه وقد ذكره فى كتابه اللمع بقوله « ومن كتاب ذلك الرجل المقدسى صححت قراءة ^(٢) »

(١) Skoss, Solomon L: The Arabic Commentary of Ali IBN Suliman the karaité on the Book of Genesis. P. 20. J. Q. R. V, XVJII 1927—1928.

(٢) حزقيال : ٣٢ : ٢٠

بضم الميم فما كان يمتنع عندي أن يكون ميمها مثل ميم (١) .

. . . وهذا الكتاب المذكور جلبه إلينا يعقوب الحاج الأديب الليوني من بيت المقدس وكان بخط يده (٢) . كذلك لا يمكن إنكار مجهودات أبي يعقوب يوسف بن نوح الذي كان معاصراً لسعديا الفيومي وألف بالعربية نحواً عبرياً وسماه كتاب الدقوق .

أما القرائي الذي نال شهرة كبيرة في مجال اللغة والتفسير اللغوي ويسبق مروان زمنياً فهو داود بن إبراهيم الفاسي الذي ولد في فاس ، ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ مولده . وإنما هي افتراضات وضعها الباحثون نتيجة لما ذكر عن الفاسي في مصادر متأخرة يمكن عن طريقها تحديد تاريخ مولده على وجه التقريب أو مما ذكره بنفسه من وقائع وأحداث قد تلقى الضوء على حياته ولو بالتقريب « فترة حياته تحددتها بالتقريب واقعة أنه في قاموسه يذكر سعديا بلقبه الفيومي مرتين ، وعلى هذا فهو لا يمكن أن يكون قد عاش قبل سعديا » (٣) وقيل أنه كان معاصراً له . ومن مقدمة كتابه « جامع الألفاظ » وهو معجمه الذي وضعه لتفسير وشرح مفردات التوراة يمكن أن نقول أنه حدد منهجه في التفسير صراحة واعتنى بالناحيتين الدينية والمعجمية ، ومن هنا فهو أسبق من ابن جناح إلا أن عمله كان منحصراً في مجال المعاجم اللغوية لخدمة نصوص التوراة ، أما ابن جناح فقد دخل مجال النحو واللغة والمقارنات لنفس الغرض .

(١) تثنية ٢١ : ٣ (٢) مروان بن جناح : اللع ص ٢٥

(٣) Skoss, Solomon L. : Kitab Jami Al, Alfaz (Agron) of David Ben Abraham Al Fasi. Yale University Press. V.I. 1938.

المدرسة الفقهية في التفسير :

فإذا كان الفكر اللغوي في الأندلس قد احتل مكانة مرموقة باعتبارها نوعية جديدة من العلوم لم يتعودها اليهود في ثقافتهم السابقة على هذه الصورة وإنما كانوا فيها نقلة عن علماء النحو واللغة المسلمين ليس في الأندلس فحسب وإنما يمتد ذلك إلى علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وفي العصرين الأموي والعباسي ، ورحم الله علياً بن أبي طالب وما كان بينه وبين أبو الأسود الدؤلي وتعليمه أبا الأسود أبواباً في النحو العربي كانت أساساً لما تلى ذلك وحرص أبو الأسود على لغة القرآن من العبث بها والالحق فيها هو الذي دفعه إلى أن ينهج هذا النهج .

وكما كان حرص أبو الأسود دافعاً له على ما قام به ، كان حرص غيره من علماء المسلمين دافعاً لهم على أن يفعلوا لهذا الدين الكريم ما يحفظ له مكانته بين الناس جميعاً ، فنجد علماء المسلمين وما بذلوه في سبيل جمع أحاديث الرسول الكريم التي تعتبر أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية بعد القرآن واجتهد المحدثون في ذلك ، واجتهدت معهم طبقات الفقهاء والمرعين ووضعوا في ذلك مؤلفاتهم ، وظهرت المذاهب الفقهية المختلفة ، ويؤلف الشافعي رضي الله عنه في الفقه وأصوله ، وينتقل ذلك من الشرق إلى الأندلس حيث نجد واحداً مثل ابن حزم يضع كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » مستنيراً في ذلك بما جاء عند الشافعي مطوراً فيه . ومن المعروف أن ابن حزم نشأ شافعيّاً في أول الأمر ثم تحول بعد ذلك إلى المذهب الظاهري ونبغ فيه .

هذا الحرص الشديد على الدين هو الذي دفع بعجلة الثقافة والفكر عند المسلمين إلى الابتكار والتطور ، وهو الذي جعل اليهود ينهجون نفس

السبيل الذى سلكه المسلمون من قبلهم ، ولكن دور هؤلاء اليهود لم يكن سوى دور النقلة لمناهج المسلمين مع مراعاة ظروف اليهود وشريعتهم ، رأينا ذلك فى مدرسة الجاعونيم فى الشرق وكيف تأثرت بالمجتمعات الإسلامية وفكرها ، كما يبدو ذلك أيضاً فى الأندلس ابتداء من القرن العاشر وحتى انتهاء الدولة الإسلامية هناك بصورة أكثر تطوراً واتساعاً عما كانت عليه فى بابل وفلسطين .

فإذا ما تعرضنا لمدرسة الفقه واستنباط الأحكام الشرعية عند اليهود نجد الفكر اليهودى فى القيروان والأندلس فى بدايته كان تابعاً لمناهج علماء الجاعونيم مسترشداً بخطواتهم حيث كانوا يعتمدون على فتاوى جاعونى بابل ، ولعل رسالة الجبر شريرا جاعون إلى الحاخام يعقوب بن نسيم رئيس الطائفة اليهودية فى شمال أفريقيا ، وما كانت تحتويه من فتاوى وتعاليم خير دليل على ذلك واعتبرت لدى هذه الطائفة بمثابة دستور واضح يسيرون عليه ، وأحدث وصول الحاخام حوشيل طفرة فى الدراسات الفقهية بوجه خاص لدى اليهود ، فعلى الرغم من أنه لم يترك عملاً مؤثراً فى هذا المجال إلا أنه كان المحرك الأول الذى دفع ابنه حنا نثيل وتلميذه نسيم بن يعقوب أن يجتهدا فى مجال الفقه ودراسة التلمود فقد كتب حنا نثيل تفسيراً على التلمود « وكان منهجه فى ذلك تأخير الأجزاء الصعبة فيه مع شرح معانيها الغامضة ، واستخدام التلمود الفاسطينى فى تفسير الموضوعات الصعبة ومقارنة ما ورد فيها بالفكر البابلى مع حذف ما قد يكون فيه من الأجادا فى شرحه » (١) .

وسار زميله نسيم على نفس المنهج ، إلا أنه كان يستعين أحياناً

(١) Waxmann, M. : A History of the Jewish Literature V.I. p. 255.

بمصادر أخرى من السُّفَرَا والتوسُّفَتَا ويسلك في ذلك مسلك الجءونيم في الشرق.
ولم تدم هذه الدراسات في القيروان حيث انتقلت مراكز الدراسة
بصفة عامة إلى الأندلس تحت تأثير هجرات العلماء والفقهاء ، إلى هناك ،
وفي الأندلس تمركزت المدارس الفقهية ، ونبغ هناك مجموعة كبيرة
من المشرعين ، وكانت السمة الغالبة على معظم هؤلاء هي محاولة الربط
بين أحكام التلمود المختلفة وبين متطلبات العصر الذي يعيشون فيه .
ويعتبر القرن الحادى عشر والثانى عشر عصر نهضة وازدهار كامل في هذا
المجال نظراً لما تمتع به اليهود من مكانة وحرية عند حكام المسلمين الذين
أطلقوا لهم حرية العقيدة .

في هذه الفترة ظهرت مجموعة من الفقهاء كان لها دور هام في شرح
وتوضيح الشريعة اليهودية لجماهيرهم في الأندلس . ومن المفارقات أن
خمسة من أكبر فقهاء هذه الفترة كانوا يحملون إسماء واحداً وهو « اسحق »
وإن لم يكونوا جميعاً في مكان واحد وهم « اسحق بن باروخ بن الهايه
الأشبيلي ، اسحق بن يهودا بن غياث من أليسنه واسحق بن راءوبين من
برشلونة ، واسحق بن موسى من العراق ، واسحق بن يعقوب الفاسي » (١)
وكان أبرز هؤلاء الخمسة علماً وأثراً هو « اسحق الفاسي » ، غير أن كلا
منهم قد وهبَ إمكانية معينة في شرحه وتفسيره للتلمود وكل ما يتعاق
بالشريعة اليهودية وفقهها واستنباط الأحكام والقوانين ، وتركوا في
مؤلفاتهم طابعاً مميزاً عما كان عليه أسلافهم في هذا الشأن .

فإسحق ابن البلية كان أحد أتباع كل من صموئيل هنا جيد وابنه
يهوسف بن صموئيل في غرناطة وبين الإثنين علاقات ودية لم تكن تجعله

(١) مادة فاس في Jewish Encyclopedia p. 370

يفارق بابيه كثيراً فلما حدثت نكبة يهوسف هنا جيد الشهيرة والتي ذهب ضحيتها نتيجة سياسته التي أثارت عليه المسلمين ، ونجا ابن البلية بنفسه وذهب إلى قرطبة واشترى كنوز المؤلفات التي كانت في مكتبه صموئيل هنا جيد وابنه أصبح هناك واحداً من الفقهاء الذين نبغوا في التوراة والتلمود « ووضع كتابه المعروف الذي سماه Kōfat Harōkhlem وفيه شرح الأحكام الصعبة التي وجدت في التلمود » (١) وفي عام ١٠٦٩ . عندما تولى الخليفة العباسي أبو القاسم محمد الملقب بالمعتمد الخلافة الإسلامية في أشبيلية اختار ابن البلية مستشاراً في بلاطه بل ورئيساً للطائفة اليهودية في مملكته حيث اكتسب ثقة جمهور اليهود ، وأصبح له تلاميذ يدرسون عليه التلمود ، وظل هكذا إلى أن مات في التاسع والخمسين من عمره عام ١٠٩٤ م .

أما اسحق ابن غياث الذي كان هو الآخر يتمتع بثقة صموئيل هنا جيد وابنه يهوسف مثله في ذلك مثل ابن البلية (٢) فقد ألف كتاباً في الهلأنا وجدت بعض أجزاء منه فقط . ولم يكن ابن غياث مجرد ناقل لآراء السلف من المفسرين قبله ، وإنما كان مجتهداً إلى حد كبير في تفسيراته واستنباطه للأحكام ، فلا يترك الأحكام معلقة بآراء مختلفة وإنما كان دائماً يحسم تلك الآراء ، ومع ذلك « فقد كان يقتبس من أقوال الجاعونيم وفتاويهم في أمور لم تكن لتوجد في مصادر أخرى إلا أنه في المواضع التي يختلف فيها الجاعونيم كان يحسم الأمر برأيه الشخصي » (٣) .

(١) زئيف يعبس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ١٢ ، ١٩٣٤

(٢) في أعقاب حادث يهوسف هنا جيد هرب ابن غياث إلى اليسته حيث استقبل هناك أرملة يهوسف هنا جيد وابنه عزاريا وأعلمها حتى كبر الطفل وأصبح يعتمد على نفسه .

(٣) دائرة المعارف اليهودية ، مادة ابن غياث ص ١٩٥ ، ١٩٧٠

ومن مؤلفات ابن غياث في الفقه والتشريع كتابه المسمى « أبواب الفرح » الذي يشرح فيه قدراً كبيراً من الأحكام الخاصة بالأعياد حسب ما ورد في شروح جاءوني بابل ، وإلى جانب مؤلفاته في الفقه والشريعة نجد لابن غياث « أشعاراً دينية ، وعلمانية إلا أن أشعاره الدينية كانت تفوق أشعاره العلمانية ، ومن أشعاره الدينية شعرة في رأس السنة ، ويوم الغفران ، وأيام المواسم والأعياد » (١) .

وكما كان ابن غياث فقيهاً مجتهداً في استنباطه للأحكام من التلمود ، كان أيضاً عالماً بالتوراة وما تحتويه ووضع تفاسير لبعض أسفار العهد القديم منها تفسيره لسفر الجامعة ، والذي وصفه المؤرخون لحياته وأعماله بأنه تفسير يمتلي بالحكمة البالغة (٢) .

وفي الأندلس أيضاً كان اسحق بن موسى الذي تلقى تعليمه في مدارس العراق الدينية ، واشتهر هناك بعد « هاي جاءون » إلا أنه مع ذلك لم يصل في علمه إلى الدرجة التي وصل إليها كل من رفاقه . أما إسحق البرشلوني المتوفى عام ١٠٧٨ فقد اشتهر بتفسيره للتوراة والتلمود . كما نقل إلى العبرية كتاب البيع والشراء لهاي جاءون (٣) .

الفاسي ومنهجه :

عاش الفاسي في عصر الانقسامات والتفكك في الدولة الإسلامية في الأندلس قضى فترة طويلة من حياته في موطنه الأصلي فاس بالمغرب حيث تتلمذ هناك على خاخاي شمال أفريقيا حنا نثيل وزميله نسيم بن يعقوب وأخذ مكانهما في رئاسة الطائفة هناك ، إلا أنه اضطر إلى هجر موطنه على

(١) يعبس ، ج ١١ ص ١٤

(٢) المصدر السابق ص ١٤ ، وانظر أيضاً : وكسان في تاريخ الأدب اليهودي .

(٣) المصدر السابق ص ١٦

أثر وشاية قام بها بعض الحاقدين عليه ، ومن هنا ذهب إلى الأندلس ، واستقر في قرطبة ثم انتقل إلى غرناطة ومنها إلى الیسنة حيث عمل حاخاماً للطائفة اليهودية عقب وفاة اسحق بن غياث ١٠٨٩

ويعتبر الفاسى من الفقهاء المجتهدين في الشريعة اليهودية ، ولم يكن سلفيا متزمتاً في نقله عن السلف بل كان مفكراً في كل ما يجده لديهم ، قد يخالفهم أو يهمل ما كتبوا ، إلا أن الرابطة التي تربطه بهم هي الحرص على استنباط الأحكام من أقوال السلف والتي يحتويها التلمود ، تماماً كما فعل شمعون بن قيرا صاحب كتاب (١) ويهودا جءون صاحب كتاب (٢) وغيرهم من الذين يقتبس منهم أحياناً « إلا أنه قد سبقهم جميعاً في تلخيصه للأحكام النهائية التي نتجت عن المناقشات التلمودية ، باحثاً في ذلك عن الأسباب والعلل المناسبة لهذه الأحكام » (٣) .

ومن مؤلفات الفاسى تظهر دقته في عمله ، وحرصه على أن لا يترك في تلخيصه للتلمود جزئية من جزئياته يرى أنه يمكن أن يخرج منها بحكم أو قرار ، ولهذا فقد « أعاد تنسيق الأجزاء الأجدية في التلمود ، واستنبط منها أيضاً أحكاماً تشريعية » (٤) وكانت طريقته في مختصره الذي أطلق عليه « التلمود الصغير » « هو أن يأخذ كل مقالة على حدة ويختصرها مبتعداً عن المناقشات والمجادلات التي كان يعتبرها أموراً غير ضرورية مركزاً فقط على الأجزاء التي تتجه مباشرة إلى موضوع الحكم الذي تدور حوله المناقشة . . . وبهذا يصبح الحكم واضحاً » (٥) .

(١) الأحكام الكبرى . (٢) أحكام متفرقة .

(٣) Baron, Salo Wittmayer: A Social and Religious History of the Jews V. 6. p. 847. Second Edition, The Jewish Publication Society of America 1971.

Waxmann, V. I. p. 290.

(٤) نفس المصدر والصفحة . (٥)

والفاسى فى أسلوبه هذا فى الشرح والتفسير وتقنين محتويات التلمود لم يكن يهدف فقط إلى وضع مؤلف تشريعى يعين المتدين ويكفيه مشقة البحث فى التلمود الأصلى . وإنما باعتباره رجلاً تولى القضاء ، فى طائفته سواء فى القيروان أو فى الأندلس أحس بضرورة وجود مواد تشريعية واضحة ، وأحكام يمكن الرجوع إليها بسهولة حتى يمكنه أن يصدر حكمه على أسس سليمة . ومن هنا فقد نجح فى شرح المناقشات الطويلة المعقدة الكلمات وأوجزها فى مختصره محافظاً فى ذلك كله على نص المصطلح المستخدم فى التلمود الكبير حتى يسهل التعرف عليه إذا ما احتاج الأمر إلى الرجوع إليه .

ويتضح من أسلوب الفاسى فى معالجته للمسائل الفقهية فى الشريعة اليهودية أنه اطلع على كثير من ثقافات العصر الإسلامى والخلافات التى كانت دائرة بين فقهاء المسلمين ومشريعى فى الأندلس ، وبين فقيه الأندلس ابن حزم الظاهرى المذهب ، إذ أنه على الرغم من أن ابن حزم كان ظاهرياً متمسكاً بآرائه ولم يكن يغيباً بمن يخالفه النزعة من السلف ، إلا أنه مع ذلك لم يهمل الاقتباس عنهم بما يتفق مع نزعته الظاهرية ، فليس مهماً عنده أن يختلف مع الشافعى (١) أو مالك رغم مكانتهما فى الفقه والتشريع ، وإنما المهم لديه أن يخرج الحكم بما لا يتعارض مع ظاهر النص القرآنى والسنة النبوية ، وهما فى رأيه من أهم أعمدة التشريع الإسلامى . وهكذا نجد أن الفاسى قد تأثر بهذا الذى كان عليه ابن حزم ،

(١) يلاحظ أن ابن حزم نشأ فى أول الأمر شافعى المذهب ، ثم تحول إلى مذهب أهل الأندلس وهو مذهب مالك ، وانتهى به الأمر إلى أن يتخذ الظاهرية مذهباً له ، ويقوم المذهب الظاهرى بصفة عامة على إنكار القياس أو التفسير بالتأويل ، ويعتمد على المعنى الظاهر فى النص ويرى أن التجسيم والتشبيه للذات العلية لا يحتاج فى الواقع إلى تأويل تفسيره (انظر ظهور الإسلام لأحمد أمين) .

فرغم ما كان يقتبسه الفاسى من الجاعونيم ومن الذين سبقوه من علماء اليهود إلا أنه يعتبر مستقلاً في أحكامه ، ويختلف معهم في أنه يدع المصطلح التلمودى نفسه كما هو « إلا إذا استدعى الأمر أن يتدخل شارحاً فقرة كاملة محللاًها بعمق وفهم »^(١) رابطاً بينها وبين ما يحتاجه عصره من شرائع وأحكام ومبعداً لما لا يحتاج إليه ثم يجمعها في أجزاء منفصلة أطلق عليها « أحكاماً صغيرة » متبعاً في ذلك النظام المعمول به في فصول التلمود « ولم يغير في مكان الفصول حتى ولو استدعى المنطق ذلك ، بل ولم يتردد في حذف فصول بأكملها لا يجد لها علاقة بالمشاكل المعاصرة فقد لخص الفصل الخاص بموضوع صيام يوم الغفران ولكنه حذف أيضاً كل الأوصاف الخاصة بنظام العبادة في هذا اليوم في الهيكل القديم »^(٢).

وكما حدث مع ابن حزم عندما خرج على الفقهاء في الأندلس بآرائه المعروفة وخالف جمهوراً كبيراً من الفقهاء حتى عده البعض زنديقاً ووشى به لدى الخليفة حتى أحرقت مؤلفاته ، فإننا نجد شبيهاً لهذا الخلاف قد حدث أيضاً مع الفاسى ، فقد نشب خلاف بينه وبين كل من ابن غياث وابن البلية ، وكانت بينهما وبينه خصومة استمرت حتى وفاتهما . وإن كانت المصادر التى تحدثت عنهما لم تذكر تفاصيل هذه الخصومة إلا أنه يبدو أن هذين الفقيهين « لم يكونا راضيين عن تلموده الصغير أو اختصاره للتلمود الذى عرف بين جميع الطوائف اليهودية في المنفى باسم التلمود الثانى ، وذلك لأنهما أحسا أنه ربما عن طريق مختصراته سيضيع أثر التلمود الأصيل »^(٣) على الرغم من أن الفاسى نفسه لم يكن متعصباً

Waxmann. V. I. p. 290.

(١)

(٢) بارون : المصدر السابق ص ٨٦ (٣) اوتسر إسرائيل ، ج ٢ ص ٦٩

لآرائه إذا ما ظهر خطؤها ، فقد تنبه إلى بعض الملاحظات التي أثارها أحد تلاميذه على بعض قراراته وأحكامه واعترف بها وغير في أعماله التي قام بها بعد ذلك « إلا أن هذه التغييرات التي استحدثها لم تأخذ مكانها في جميع النسخ واستمرت بعض نسخه كما هي في التداول مما تسبب عنها بعض الاضطراب » (١) وفي نفس الوقت كان الفاسي إذا ما أحس بأنه قد توصل إلى أحكام وقرارات واقتنع بصوابها لم يكن من السهل أن يتراجع عنها .

لم يكن الفاسي من الذين يميلون إلى الفلسفة الدينية ، وإنما كان يكرس كل طاقته للبحث في تعاليم التلمود والنظر في فتاوى الجءونيم . محاولاً أن يجمع بين هذين المصدرين في مصدر واحد يكون جامعاً لأهم ما يتضمنه التلمود وفتاوى المفسرين ، وهو بذلك يسلك منهجاً يختلف عن مناهج السلف ، فبدلاً من أن يضع ويستنبط أحكاماً متفرقة ، أمكنه أن يبوب الأبواب التي يحتاجها ويجمع فيها ما يحتاجه هذا الباب من أحكام تنظمه ، فخرج عمله في النهاية دستوراً تشريعياً عملياً مطابقاً لمقتضيات العصر الذي يعيش فيه محافظاً في نفس الوقت على النظام المتبع في مصدره الأصلي وهو التلمود .

وإلى جانب هذا العمل الكبير الذي قام به الفاسي « فقد كتب الاستفسارات والفتاوى التي تقدر بحوالي ثلاثمائة وعشرين فتوى في أمور مختلفة ، كتبها بالعربية ثم ترجمت بعد ذلك إلى العبرية . . . إلى جانب تأليفه تفسيراً طويلاً باللغة العربية لثلاثة من الأحكام في المكتوبات

(١) بارون : المصدر السابق ص ٨٧

وحكماً واحداً في شبعوت » (١) وهذه التفاسير طبعت ضمن كتاب ذكرى الأوائل الجزء الرابع عام ١٨٩٩ م (٢) .

ومؤلفات الفاسي هذه كان لها أثر كبير على الأجيال التي عاصرتة والتي جاءت من بعده ، فقد ألقت كثير من الكتب حول تفاسير الفاسي للتلמוד واستنباطه للأحكام ، هذه المؤلفات كانت ما بين مؤيد لما جاء به الفاسي واستحدثه من تلخيص وتبويب للتلמוד وبين معارض لمثل هذا العمل ، حتى أن موسى بن ميمون نفسه ، وبعد سنوات طويلة من موت الفاسي في مقدمته لتفسير المشنا قد ذكر أحكام الفاسي السابقة بقوله : « إن الأحكام التي شرعها الحاخام الأكبر اسحق الفاسي قد ألغت كل المؤلفات لأن هذه الأحكام جمعت كل محاسن القوانين والتفاسير التي نحتاج إليها في عصرنا هذا ، عصر المنى » (٣) . ثم قرر أن الأخطاء في الأحكام التي يتضمنها كتاب الفاسي لا تتجاوز عشرة أخطاء وإن كان في موضع آخر يجعلها تبلغ حوالى الثلاثين (٤) .

ومن هنا يمكن أن نتلمس منهج الفاسي في تفسيره للشريعة اليهودية بمثابة في التلمود وذلك من خلال مسلكه في هذا التفسير وتأثره بمن سبقه وبمن عاصروه على النحو التالي :

أولاً : لم يكن الفاسي ناقلاً فقط ، بل كان عالماً مجتهداً مستقلاً في أحكامه التي تقوم على دراسة النص وتنطويحه للظروف القائمة . واستنباطه ما قد يحتاج إليه العصر من أحكام .

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٢ ص ٧٠ (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) من مقدمة تفسير المشنا لموسى بن ميمون . نقلاً عن كتاب «تاريخ إسرائيل» . لبيبتس ص ١٧

وانظر في ذلك أيضاً : Jewish Encyclopedia p. 376 .

وكذلك : بارون ، المصدر السابق . (٤) يعبتس المصدر السابق ص ١٧

ثانياً : أحكامه التي كان يصدرها أو يشرعها في مؤلفاته كان اعتماده الأساسي فيها على النص الموجود في التلمود مع المقارنة أحياناً بين التلموديين مستفيداً بذلك من التلمود الفلاطيني إذا ما أحس بحاجته إليه .

ثالثاً : أقوال السلف عنده هامة ومطلوبة ، ولا يمكن إغفالها ، إلا أنها ليست أساساً عنده في استنباطه للأحكام ، وكثيراً ما كان يذكر هؤلاء السلف سواء بأسمائهم أو بالإشارة إليهم وأكثر من ذكر من الأسماء أستاذه حنا نشيل في القيروان .

رابعاً : البيئة والأثر العربي واضحان كثيراً في منهج الفاسي في استنباطه الأحكام وفي التفسير فقد استفاد كثيراً بآراء ابن حزم ومنهجه في الفقه والتشريع ، كما استفاد من خلاقات الفقهاء معه وإن كان يميل إلى آراء ابن حزم فلم يكن مجرد مقلد أو ناقل لآراء سابقيه كما كان يفعل جمهور كبير من مسلمي الأندلس في اعتناقهم المذهب المالكي تبعاً للسياسة القائمة .

خامساً : إذا اعتبرنا أن التلمود هو تفسير للشرعية الواردة في المشنا بصورة مسهبة ، وأن الفاسي قد شرح الشرح ولخصه فهو بذلك يدعو إلى العودة إلى النص الأصلي وهو التوراة ولو بصورة غير مباشرة .

مدرسة التفسير النقدي :

في الفترة الأخيرة من القرن الحادي عشر ، بدأ كثير من المشتغلين بأمور التوراة يتجهون في تفاسيرهم اتجاهاً عقلياً يقوم على دراسة النص الديني ومحاولة مقارنة النصوص بعضها ببعض بهدف التوصل إلى ربط نصوص التوراة إلا أنهم قد اصطدموا في هذه المحاولة بصعوبة إمكان

إرجاع هذه النصوص إلى تسلسل تاريخي حسب ترتيب الأسفار في التوراة من ناحية ، وحتى في السفر الواحد وجدوا أن بعض فقراته قد ترجع إلى فترة تاريخية تخالف ما عليه بقيه السفر . هذا إلى جانب أمور أخرى : وقد تمكن بعضهم من أن يدلي صراحة برأيه في هذه الأسفار سواء من ناحية تحديد التسلسل التاريخي لها أو من ناحية ما يتضمنه السفر من أمور أخرى تحتاج إلى فحص عقلي منطقي . هذه الملاحظات التي لوحظت شكلت نوعاً جديداً من الدراسة التفسيرية للنص بدأت تأخذ طريقها إلى ما تحتويه التوراة من أسفار ، وما تحتويه الأسفار نفسها من أحداث هذه الدراسة هي التي تطورت بعد ذلك وعرفت حديثاً بعلم نقد الكتاب .

وإذا كانت المدرسة اللغوية في التفسير قد حققت الكثير مما كانت تصبوا إليه من دراسة لغة التوراة تسهيلاً لتفسير وشرح نصوصها ، وظهر إلى النور ذلك الكم الكبير الذي وضع في نحو اللغة العبرية ودراساتها المقارنة من أجل توضيح لغة التوراة وإزالة ما قد يكون عالقاً بها من غموض قد يحيد بالمفسر إلى ناحية أخرى لا يقصدها النص ، كذلك نجد أن دراسة لغة التوراة قد نبه الأذهان أيضاً إلى أمور تحتاج إلى جرأة كبيرة للإفصاح عنها . ويعتبر مروان بن جناح من الرواد في هذا المجال عندما ذكر « أنه يوجد في الكتاب المقدس حوالى مائتي كلمة يجب إبدالها بأخرى حسب رأيه لأن كاتب التوراة كان يقصد كلمات أخرى ولكن سبقه القام ليسجل تلك الكلمات » (١) الحالية وإن كان الشراح والمفسرون اسم يوافقوه على هذا الرأي إلا أن هذه الملاحظة على أية حال قد حركت الأذهان لمزيد من البحث والدراسة ثم جاء من بعده موسى بن صموئيل بن

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٣ ص ١٦١

جقتيلا والذي « يعد أول من اقترح تاريخاً متأخراً لبعض المزامير . .
وأن معجزات الكتاب المقدس يجب أن تشرح عقلياً » (١) « وأن فصولاً من
هذه المزامير قد كتب في بابل » (٢) .

تلك المحاولات الأولية في نقد التوراة على أيدي مفسريها قد استفاد
بها الجيل اللاحق لهؤلاء ، فقد استفاد بها إبراهيم بن عزرا الذي يذكره
ابن جقتيلا دائماً على أنه أستاذه ويسميه « رابي موسى هكوهين الأسباني » (٣)
واطلع على تفسيره أيضاً غير أن ابن عزرا وكثير من المفسرين أمثال هارون
ابن يوسف القرائي ، ويوسف بن عقنين الذي يتحدث عن تفسيره لنشيد
الأناشيد « بأنه كان يتبع منهج اليشاط » (٤) .

إبراهيم بن عزرا ومنهجه في التفسير :

ويعتبر إبراهيم بن عزرا أول من أدرك بصورة علمية مشاكل النقد
الأدبي للتوراة في تفسيره لها . ولعل وجود ابن عزرا في فترة متأخرة من
العصر الأندلسي وبعد أن نضج التفسير هناك واكتملت له مقوماته العلمية
لغوية وفقهية هو الذي دفعه إلى أن يدقق البحث عند تفسيره لكل فقرة
من فقرات النص .

ولد ابن عزرا في أواخر القرن الحادي عشر (١٠٩٢ أو ١٠٩٣) في
طليطلة وتوفي في النصف الثاني من القرن الثاني عشر . ويبدو أنه قد عانى
كثيراً في حياته من الضيق والفقر مما خلق منه شخصية يغلب عليها الطابع
التشاؤمي لكثرة ما لازمه من سوء الحال ، والحظ العثر في كل عمل ،
وأينما حل ، ولقد ذكر ذلك وردده « وقال في هذا بسخرية اليهودي المريرة

Interpreter Dictionary p. p. 449—450.

(١)

Waxmann: V. I. p. 186.

(٢)

(٣) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ص ٢٨٥ (٤) نفس المصدر والصفحة .

« لو اتَّجَرْتُ في الشَّمع لما غربت الشمس ، ولو بعت أكفان الموتى لعاش الناس إلى أبد الدهر » (١) .

لم يعرف إبراهيم بن عزرا حياة الاستقرار في مكان معين ، وإنما كان كثير الترحال من بلد إلى آخر ، وقد أكسبه ترحاله ثقافة وخبرة ربما لم تتوفر لغيره « ذهب إلى مصر والعراق ويقال أنه زار إيران والهند . . . وذهب إلى روما عام ١١٤٠ - وإن لم يستقبل فيها كما كان يتمنى مما أثر كثيراً في نفسه . ومن هذا التاريخ بدأت فترة جديدة من حياته المتجولة ، وضع فيها الكثير من مؤلفاته » (٢) التي وضعها في فنون شتى من العلوم فقد ، ألف في النحو واللغة ، وعرف بين الشعراء شاعراً ، ووضع تفاسيره المعروفة .

المنهج النقدي عند ابن عزرا :

يعد إبراهيم بن عزرا من المفسرين القلائل الذين جمعوا في تفاسيرهم بين مناهج السلف السابقين وبين المنهج العلمي النقدي لنص التوراة ، والذي يعتمد على تحكيم العقل والتغلغل في النص . ويتطلب هذا المنهج جرأة علمية واستقلالا في الرأي اكتسبها بدون شك من حياة التجول والترحال . لذلك نجد أنه قد « عارض التفسير المجازي والاعتماد الكامل على المدراس أو إدخال بعض التعاليم العلمانية التي لا يحتاجها التفسير كما انتقد طريقة التفسير التي اتبعها القراءون لتجاهلهم للتراث » (٣) .

ويبدأ الحسن النقدي عند ابن عزرا في تفسيره لسفر التثنية في الإصحاحين الأول والثاني (٤) ، ولقد أراد ابن عزرا بهذا أن يقول أن

(١) قصة الحضارة ، ج ١٤ ص ١٠٠ (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ١ ص ٥٨

(٣) Interpreter Dictionary p. 450.

(٤) لو كنت تعرف سر الإثني عشرة ، وكذلك كتب موسى ، والكنعاني حينئذ في الأرض ، سيوحى به على جبل الرب ، أيضاً وهنا سريره ، سرير من حديد ، ستعرف الحقيقة .

موسى لم يكتب تلك الفقرات أبداً وأنها إما أن تكون قد أضيفت بعد ذلك ، أو أنه قد كتبها كاتب عاش فترة موسى . فسر الإثنى عشرة يقصد الألواح الإثنى عشرة التي كتبت عليها توراة موسى ولا يمكن أن تكتب أسفار موسى الخمسة على اثنتى عشرة لوحاً إذ معنى هذا أن حجمها كان أقل بكثير مما هي عليه اليوم وهذا ما قصد إليه ابن عزرا بقوله سر الإثنى عشرة وهناك رأى آخر يقول أنه يقصد الإصحاح الأخير من سفر التثنية (١) إلى نهاية السفر والذي يتكون من اثنتى عشرة آية (٢) أما قوله في نفس السفر (٣) فقد استخدم هنا صيغة الماضي ولا يكون ذلك من الكاتب نفسه وإنما من مصدر آخر متأخر عنه زمنياً . ثم يشير ابن عزرا مسألة حديث موسى عن الكنعانيين في صيغة الماضي (٤) أيضاً ، على الرغم من أن الثابت تاريخياً وجود الكنعانيين في فلسطين في عصر موسى ، بل إنه استمر حتى عصر القضاة أى بعد أن مات موسى ويتعرض ابن عزرا كذلك لمسألة جبل الرب (٥) فيذكر أن تسمية الموضع بجبل الرب لا يمكن أن يستقيم معه المعنى تاريخياً ، لأن هذه التسمية في فترة متأخرة في العصر الداودي حيث أن المفسرين في عصره قد فسروا أن ذلك يشير إلى هيكل سليمان وهو في ذلك متأخر جداً عن عصر موسى ولا يعقل أن يذكر ذلك في عصر موسى إلى غير ذلك من بقية تفسيره .

(١) تثنية : ٣٤ : ١ - ١٢ » وصعد موسى من عربات مؤاب إلى جبل نبوالى رأس الفسجة الذي قبالة أريحا فأراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان . . . الخ . إلى نهاية السفر » .

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٣ ص ١٦١

(٣) تثنية : ٣١ : ٩ » وكتب موسى هذه التوراة وسلمها للكهنة بنى لاوى جامعى تابوت عهد الرب وجميع شيوخ إسرائيل » .

(٤) تك ١٢ : ٦ » واجتاز إبراهيم في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة ، وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض » .

(٥) تك ٢٢ : ١٤ » فلما إبراهيم اسم ذلك الموضع هو يراه . حتى أنه يقال اليوم في جبل الرب يرى » .

وبهذا يكون إبراهيم بن عزرا قد فتح باب النقد العلمى لنص الكتاب المقدس الأمر الذى جعل باروخ سبينوزا يعلن أنه « بهذه الكلمات القليلة يبين ويثبت فى الوقت ذاته ، أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة ، بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمان طويل ، وأن موسى كتب سفرًا مختلفًا » (١) ويدلل على صحة ذلك الرأى بأدلة كثيرة من نص الأسفار نفسها » (٢) . وإن كانت هذه الآراء النقدية التى وضع أساسها إبراهيم بن عزرا وزاد عليها سبينوزا فى فترة متأخرة لم تلق ارتياحاً من بعض المدافعين اليهود فردوا على هذه الآراء مدافعين عن الأسفار وعن شخصية موسى كما تصورها التوراة ، وإن ما نسب إليه من أنه لم يكتب سفر التثنية إذ أنه مكتوب بضمير الغائب ولو كان موسى هو مؤلف التوراة لكان يتحدث عن نفسه بلسان المتكلم فقالوا : « ولكن الحقيقة هى أنه ليس لهذا الزعم أى قيمة فهو يقوم على أساس العادة المنبثقة فى الأدب الأجنبى الذى يبرز فيه الكاتب شخصية نفسه . ولكن ليست هذه طريقة كتاب المقرء الذين يتعودون غالباً إخفاء شخصياتهم ، كما أنه يجب أن نعرف أن التوراة ليست كتاباً شخصياً يحكى فيه موسى عن أعماله . بل هى شريعة إلهية يتجلى فيها الرب عن طريق أقواله وأفعاله . وموسى مثل باقى الأشخاص المذكورين فى التوراة ليس سوى وسيطة فى يد الرب » (٣) وهو رد يبدو فيه المغالطة والضعف والبعد عن الحقيقة العلمية .

(١) سبينوزا ، باروخ : رسالة فى اللاهوت والسياسة . ترجمة دكتور حسن حننى ص ٢٦٦ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١

ويلاحظ أن هناك كثير من الذين تعرضوا لنص العهد القديم بعد ابن عزرا وقبل سبينوزا قد تناولوا آراء ابن عزرا ما بين مؤيد لها ومعارض ومن تحفظ فى ذلك (انظر بارون ج ٦ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ ، وكذلك ابن عزرا فى وكسان) .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحات ٢٦٦ - ٢٨٢

(٣) م . ص . سيجل : مدخل العهد القديم ، ج ١ ص ١٣٤ ، فريت سيفر ١٩٦٠ ، القدس .

ويواصل ابن عزرا تفسيره للتوراة بنفس هذا الأسلوب النقدي ،
والذي حاول فيه أن يضع أسس هذا العلم ولا يتحرج كيهودي متمسك
ببيهوديته ومدافع عنها أن يشك في نسبه بعض الأسفار وما تحتويه إلى
التوراة تماماً كما حدث عند حديثه عن أيوب وسفره فابن عزرا يؤكد
في شروحه أنه قد ترجم إلى العبرية من لغة أخرى ، وأن هذا هو سبب
غموضه « (١) وابن عزرا في رأيه الذي أعلنه عن أيوب وسفره إنما يقتفي
أثر السلف من الأجيال السابقة . من أن سفر أيوب قد ضرب مثلاً فقط ،
ومن الذين قالوا بذلك سعديا الفيومي ، ويبدو أن ابن عزرا قد نقل عنه
فهو « في تفسيره لأيوب الذي كتب حوالي عام ١١٤٠ قد أشار إلى سعديا
ست مرات ، بينما اقتبس منه أكثر من أربعين عبارة ، وهناك ستون
اقتباساً بدون الإشارة يمكن إرجاعها جميعها إلى آراء سعديا » (٢) وأما عن
تفسيره الأخرى لبعض أسفار التوراة ، فإن بعض المؤرخين لحياة ابن عزرا
قد شكوا في نسبة هذه التفسيرات إليه وقالوا أن « التفسير المنسوب إليه
عن الأمثال وعزرا ونحميا من عمل موسى قمحي » (٣) .

وبصفة عامة فإن كتابات ابن عزرا تعطي صورة واضحة لشخصيته
النقدية الثائرة ، كما تبين تنوع مواهبه واهتماماته الثقافية والعلمية ،
فكما اشتغل بتفسير التوراة بأسلوب تحرري أكثر من سابقيه فإنه
كذلك قرض الشعر واشتغل بالفلسفة والرياضة والفلك ، وكان نحويًا
وألف في اللغة العبرية كتباً سدت فراغاً كبيراً ، وإلى جانب ذلك كله
فقد « قام بترجمة كثير من الأعمال العربية إلى العبرية فجعل يهود أوروبا

(١) سينوزا : المصدر السابق ص ٢٥٦

(٢) Baron, Salo Wittmayer: V. 6. p. 277.

(٣) واكسمان تاريخ الأدب اليهودي ، ج ١ ص ٦٩

المسيحية يتعرفون على ثقافة المسلمين وترجم له عمل في الجبر إلى اللاتينية مما أكسبه شهرة عند غير اليهود ، إلا أن اليهود أنفسهم لم يهتموا. بابن عزرا الرياضى قدر اهتمامهم بابن عزرا ناقدًا للتوراة ، (١) . حيث يعتبر تفسيره ونقده أهم ما خلفه من بعده فهو يغطى تقريباً معظم أسفار التوراة، ويعتبر من أهم تفاسير المدرسة الأندلسية حيث وضح سيطرته التامة على اللغة إلى جانب أنه أثار الكثير من القضايا حول هذه النصوص .

وكما نقد ابن عزرا النصوص ، وما تحتويه من مادة تاريخية أو أدبية وتشريعية فإن سابقيه من المفسرين لم يسلوا كذلك من نقده لهم ولأساليبهم ومناهجهم في التفسير . ففي المقدمة التى كتبها في تفسيره للأسفار الخمسة أوضح رأيه في مفسرى الكتاب الذين سبقوه منذ عصر الجاءونيم ومن بعدهم « فالجاءونيم كما كتب ابن عزرا قد أدخلوا في تفاسيرهم مادة ليست ضرورية مما أدى إلى الإسهاب في غير موضعه أما القراءون فقد كانوا مخطئين في تفكيرهم بأنهم يستطيعون فهم العهد القديم بدون التراث » (٢) إذ أنه كان يعتقد أنه لا يمكن للمفسر الاستغناء عن التراث إذا رغب في الوصول إلى تفسير سليم متكامل للنص .

ومما لا شك فيه أن من أهم مقومات ابن عزرا الفكرية والثقافية اطلاعه على ثقافات العرب ، ومعاصرته لكثير من الأحداث التى قامت في الأندلس . في هذه الفترة سواء في ذلك أثر الأحداث السياسية وتعاقب الحكام وصراعاتهم المختلفة أو ما يكون قد وصله من مجادلات ومناظرات حول القرآن الكريم والحديث سواء كان ذلك بين المسلمين بعضهم بعضاً ،

(١) Bildersee, Adel : Jewish Post Biblical History through Greate Personalities p. 104. The Union of American Hebrew congregations 1908.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أو ما دار بين المسلمين وبعض اليهود كما حدث في تلك المناظرات الممتعة بين ابن حزم الأندلسي وصموئيل بن النغيلة حول القرآن الكريم والتوراة والتي أفحم فيها ابن حزم ابن النغيلة وبين له الكثير من متناقضات التوراة سواء كان ذلك في رسالته في الرد على ابن النغيلة أو كتابه الفصل في الملل والنحل ولا بد أن يكون قد اطلع عليهما واستعان كثيراً بما فيهما .

وهكذا نجد أن ابن عزرا قد فسر التوراة تفسيراً علمياً يعتمد على فهم النص فهماً لغوياً تاريخياً ويحاول أن يعالج هذا النص ومشاكله معالجة الناقد الذي يحافظ على معناه ، دون التضحية بما لديه عنه من مكانة دينية ولذا فقد شرح « سياق الجمل والألفاظ والحذف والبدائل والتحريفات النصية وقد فهمت هذه كلها فهماً عقلياً على أساس قواعد التفسير التلمودي التي وضعها إلبعازر بن موسى الجليلي » (١) ولذلك فهو يرى أن فقرات عديدة من التوراة تنتمي تاريخياً إلى عصور متأخرة عن عصر موسى وفي تفسيره لأشعيا يتضح أنه يرى أن بعض إصحاحاته وهي « الإصحاحات اعتباراً من الإصحاح الأربعين حتى السادس والأربعين لم يكتبها أشعيا بنفسه . . . وإنما كتبت عن طريق كاتب آخر عاش وقام بدعوته في نهاية السبي البابلي » (٢) .

وعلى أي حال فإنه يمكن إجمال منهج مدرسة التفسير النقدي فيما يلي :

أولاً : الاهتمام بالنص ودراسته دراسة تاريخية مع إيضاح ما به من مشاكل كما جاء في تفسير ابن عزرا لأشعيا .

Interpreter Dictionary p. 450.

(١) .

(٢) المصدر السابق .

ثانياً : التنويه إلى ما يحتويه النص من اختلافات أو زيادات تنتمي^{١٧} إلى فترة غير التي وضع فيها النص كما يتضح من تفسيره للأسفار الخمسة.

ثالثاً : الإعلان صراحة عما ينتمي حقيقة إلى نص العهد القديم أو الدخيل عليه من نصوص من لغات أخرى كما في أيوب والتي تدل لغته على أنه مترجم إلى العبرية من لغة أخرى مما يدل على أن أيوب ليس عبرياً (١) .

رابعاً : الاعتماد على تفاسير السلف اعتماداً كاملاً وعدم إهمال تفاسيرهم وإنما يشير إلى ما يحتويه تفسير هؤلاء من ضعف أو قوة أو مواد غير ضرورية قد تؤدي إلى الإسهاب في التفسير إسهاباً لا يحتاجه النص ومحاولة تجنب الشغرات التي وقعوا فيها .

خامساً : التراث اليهودي أمر ضروري يحتاجه المفسر في تفسيره ويعتمد عليه ولذا فهو ينكر على فريق من المفسرين إهمالهم وبعدهم عن المأثور من التراث .

المدرسة الفلسفية في التفسير :

في الآونة الأخيرة من الوجود اليهودي في الأندلس ، أخذ التفسير طابعاً مميزاً عن المراحل السابقة وظهر كثير من الفقهاء والمفسرين لم يعتمدوا في تفسيرهم على مجرد شرح الفقرات والنصوص الدينية وبيان ما فيها من مشاكل لغوية كانت أو تاريخية ، أو مجرد تبويب واستنباط أحكام شرعية منظمة ، وإنما كان الهدف الغوص إلى جوهر العقيدة اليهودية

(١) بالنسبة لشخصية أيوب وأنها ليست شخصية يهودية فقد أثار ذلك أيضاً بعض الباحثين في العصر الحديث وقد أوردوا أدلة كثيرة على أن شخصية أيوب شخصية عربية وليست شخصية عبرية الأصل أو أنها شخصية أسطورية تناقلتها الأجيال ودخلت التراث اليهودي .

(رثنى)

نفسها ، وإثبات أن هذا الجوهر لا يتعارض أبداً مع العقل وأن الدين والفلسفة لا يختلفان وذلك كله من خلال النصوص الدينية الموجودة في التوراة أو التلمود وكان من أهم هؤلاء الفلاسفة المفسرين بهايا بن يوسف بن فاقدودة ، وموسى بن ميهون .

ظهر ابن فاقدودة في عصر يسوده الاضطراب في مختلف جوانبه : اضطراب وعدم استقرار في الأحوال السياسية في الأندلس ، وصراع بين المرابطين والمسيحيين هناك ، وضعف المرابطين أمام هؤلاء المسيحيين مما أدى إلى سقوط الأندلس بعد ذلك في يد الموحدين وما كان منهم من عنف وقسوة في معاملة اليهود معاملة لم يتعودوها من المسلمين قبل ذلك . وتبع ذلك اضطراب وتبليبل في الأفكار ، وسادت العقول تيارات مختلفة ، وكانت الفلسفة قد انتقلت من الشرق إلى الغرب ، وظهر كثير من الفلاسفة والمتكلمين أمثال الفارابي وابن مسرة وغيرهم ، ثم ما كان أيضاً من ظهور الاضطهاد المسيحي في أوروبا وزحفه على الأندلس خاصة بعد قيام الحرب الصليبية الأولى عام ١٠٩٦ وما نال اليهود منها .

في هذا الجو الملبد ، تطورت المفاهيم ، وأصبح المفسرون لا يبحثون عن مجرد تفسير لفظ غامض أو حكم مغلق عليهم ، وإنما بدأوا في البحث عن العلاقة بين جوهر عقيدتهم وبين العقل في محاولة للتوفيق بين الدين وهذا العقل ، وبتأثير من الأفلاطونية الحديثة التي أخذت تتسرب إلى العقول أخذ هؤلاء يبتعدون قدر الإمكان عن الماديات الدنيوية ويتجهون إلى الروحانيات الصوفية . وإلى جانب ذلك كانت آراء المتكلمين المسلمين وفلاسفهم قد تبلورت وأخذت مكانتها في عقاية يهود الأندلس وكان لابد هؤلاء اليهود وهم يرون شمس الحرية التي يعيشون فيها آخذة في

الأقول أن يتجهوا كعادتهم دائماً إلى التوراة شأنهم في ذلك شأن أسلافهم ، وكانت الظروف كلها مهيأة لظهور ابن فاقودة « الذي يعتقد بعض الدارسين أنه من المحتمل أن يكون قد عاش بعد سليمان بن جبيرول » (١) . وكان مثقفاً عارفاً بكل علوم العربية في عصره من أدب ولغة وفلسفة وفلك ورياضيات ، ولم تحمل المصادر المختلفة معلومات مفصلة ومؤكدة عن تاريخ حياته سوى أنه كان يشغل منصب القاضي في إحدى المحاكم الدينية اليهودية في سرقسطة .

وعلى عكس ما كان يرجى من قاضي ومشرع يهتم بالأحكام واستنباطها ومواطنها في الشريعة اليهودية نجد أن أهم ما ترك ابن فاقودة من تراث فكري يدخل في مجال التفسير والشرح هو كتابه الوحيد الذي كتبه بالعربية باسم « الدليل إلى فرائض القلوب » والذي كتب حوالي ١٠٨٠ م ثم قام بعد ذلك يهودا بن تبون عام ١١٦١ بترجمته إلى العبرية بعنوان (٢) . « وأصبحت لهذه الترجمة شعبية وصار لها تأثير عميق على الأدب الروحي اليهودي » (٣) سواء في الأندلس أو خارجها .

وضع ابن فاقودة كل طاقته في هذا الكتاب ، ويبدو أنه كان يحس باهتمام علماء اليهود في عصره بتنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان الدنيوية . وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض ، واستنباط الأحكام والقوانين المنظمة لهذه العلاقة من نصوص التوراة والتلمود ، وأما علاقة هؤلاء الأفراد بخالقهم فلم يباحثوها إلا من خلال الأوامر والأحكام والوصايا ، وليس هناك تنظيم للعلاقات الروحية والفرائض التي تختص بالروحانيات ، وهنا

Jewish Post Biblical History p. 105.

(١)

(٢) واجبات القلوب .

Universal Jewish Encyclopedia.

(٣)

أراد أن يثبت أن التوراة إلى جانب ما تحتويه من قوانين مدنية وجنائية فإنها تحتوي أيضاً على قوانين روحية ، وواجبات تختص بها القلوب إلى جانب تلك التي تختص بها الجوارح ولأول مرة في تاريخ التفسير الديني اليهودي يظهر مفكر يحاول أن يجد في اليهودية مضموناً أخلاقياً ثابتاً ، وإن كان البعض لا يعتبره من هذه الناحية مدافعاً عن اليهودية . وأن هدفه لم يكن هدف الفيلسوف أو أنه لم يرد أن يناقش عقائد اليهودية ، والدفاع عنها كما فعل سلفه سعديا الفيومي ، كما أنه لم يكن الباحث النقدي لأسس الدين » وإنما كان غرضه هو تعميق الشعور الديني بين يهود عصره وأن ينشر بينهم الدافع الروحي والإحساس بالتقوى والورع » (١) وأراد أن يثبت أيضاً أن التوراة ليست مجرد كتاب يتضمن شرائع ومعاملات، وإنما يتضمن كذلك أخلاقيات وروحانيات ولعله بذلك كان يرد على رجال اللاهوت المسيحيين في تلك الفترة الذين كانوا ينظرون إلى العهد القديم من هذه الرواية ولهذا اعتبروا العهد الجديد بما يتضمنه من أخلاقيات مكمل للعهد القديم .

فإذا كان ابن فاقودة بعمله هذا قد نهج منهجاً جديداً في التفسير الديني اليهودي ، منهجاً أخلاقياً يعتمد على إظهار روحانية التوراة بصفة خاصة . فإننا نجد أن المسلمين قد سبقوه إلى ذلك بفترة طويلة ، سبقه المتكلمون والمعتزلة والأشاعرة ، وقد استفاد من فكرهم ومنهجهم الكثير حتى أنه قد استعار منهم عنوان كتابه هذا « فتعبيره فرائض القلوب هو تعبیر المعتزلة ، إذ أنهم أول من قالوا بذلك في مقابل فرائض الجوارح » (٢)

(١) Jewish Post Biblical History p.105—106.

(٢) دكتور النشار ، المصدر السابق ص ١٤٣ . وانظر أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ . ومن هنا يتضح أن المقصود بالتفسير الروحي أو الفلسفي عند ابن فاقودة هو توضيح الفقرات =

وينقسم كتاب ابن فاقودا « واجبات القلوب » إلى عشرة فصول ،
أولها وأهمها هو الفصل الذي يتحدث فيه عن الوجدانية لله ويؤكددها .
ويأخذ من الفقرة الواردة في التوراة والتي يسمونها « الشماع » التي تؤكد
وجدانية الله^(١) . نقطة بدايته ويحاول أن يثبت أن الدين ليس مجرد
معرفة الله من خلال العقل والنقل وإنما هو حب الله أيضاً من القلب ، إلا
أن حب الله لا يقوم إلا بتصور واضح لذاته ، ووجدانيته وهو ما يفرد لها
الفصل الأول مستشهداً بالكثير من فقرات العهد القديم التي تؤكد هذا
المعنى . ثم يفرق في مقدمة الكتاب بين واجبات أعضاء الجسم وهي التي
تكون معظم أفعالها علنية واضحة . وبين واجبات القلوب التي تشمل
حياة الإنسان الروحية ، وعلى هذا الأساس يجعل القوانين والطقوس التي
أمرت بها التوراة مثل الصلاة وطقوس السبت ، والصدقة ، وما إلى ذلك
من أعمال أعضاء الجسم بينما يجعل الإيمان بالله ووجدانيته والخوف منه
والتوبة إليه وعدم الحقد والانتقام أمثلة لواجبات القلوب ثم أوضح أن
الدافع لتأليفه هذا الكتاب هو بعد الناس عن الحياة الروحية ، وتركيز
العلماء على ضرورة مراعاة الطقوس والأوامر الدينية على أنها واجبات
للجوارح . ومن هنا فقد فتح ابن فاقودة الباب على مصراعيه لمواصلة
السير في هذا المنهج الروحي الفلسفي في التفسير ، وهو وإن كان منهجاً

= والعبارات التي يشتمل عليها العهد القديم والتي تحمل في طياتها المعنى الروحي الصوفي وليس

تفسير العهد القديم أية آية وقد وجد هذا اللون من التفسير عن المسلمين أمثال الغزالي .

(١) تثنية ٦ : ٤ - ٦ « اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد ، فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصلك بها اليوم على قلبك » .

جديداً في اليهودية إلا أنه لم يكن فيه أكثر من ناقل لمناهج المسلمين في هذا المجال إذ نجد ذلك في كتابات المعتزلة والأشاعرة ورسائل إخوان الصفا التي يحتمل أن تكون قد دخلت الأندلس في عصر ابن فاقودة .

موسى بن ميمون : « ريبام » :

ويعرف في التاريخ العربي بلقبه الذي اشتهر به في الأوساط الإسلامية حيث كان « يكنى بالعربية أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي : ولد في قرطبة بأسبانيا عام ١١٣٥ ومات في القسطنطينية عام ١٢٠٦ ثم دفن في طبرية » (١) وهناك إجماع من الذين أرخوا لابن ميمون وعصره بأن سنة وفاته كانت ١٢٠٤ وليس ١٢٠٦ (٢) كما ذكرت اوتسر يسرائيل .

على أي حال فإن ما يهمنا هنا هو إلى أي حد يمكن اعتبار موسى بن ميمون من مفسري اليهود وهل يعد مفسراً شارحاً للنصوص الدينية أم فيلسوفاً مفكراً ؟ لقد اعتبره المؤرخون فيلسوفاً عقلانياً إلى جانب كونه طبيباً فلكياً ، وإن ما تضمنته كتبه من شرح وتفسير إنما كان يدور في فلك الفلسفة والمنطق ، ولعل ذلك يسير إلى حد كبير مع تطور فكر ابن ميمون من ناحية ، ثم ارتفاع شأن العلوم الفلسفية في عصره من ناحية أخرى الأمر الذي جعل المؤرخين يقولون عنه وعن فلسفته « أنها لم تتبوأ مكانها الرفيع إلا بظهور أبي عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله المتوفى سنة ١٢٠٤ » (٢) .

(١) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٧

(٢) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٤ ، وموسى بن ميمون لإسرائيل ولفنسون ص ٢٥

(٣) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٤

والواقع أن شخصية موسى هذه على الرغم مما قيل عنها حتى اليوم من عبارات التمجيد والرفعة حتى عده بعض علماء^(١) المسلمين من فلاسفة الإسلام وعلى الرغم مما قيل عن إكراهه على الإسلام وأنه لم يسلم ، فإن ابن ميمون يذكرنا بيهود صدر الإسلام الذين لم يكونوا يجدون منفذاً ينفذون به إلا واتبعوه وهكذا فعل موسى بن ميمون ، ففي أعقاب هجرته من الأندلس واستقراره في المغرب وفي نفس العام الذي وصل فيه إلى هناك « في سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى والثبات على النوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل »^(٢) ثم أعقب ذلك برسالة أخرى « أنحى على أبناء جلدته باللائمة لاستسلامهم للاضطهادت الدينية ، فكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى في جوانح الشعب اليهودي بجميع البلدان »^(٣) وبعد ذلك هاجر من هناك مع عائلته وذهبوا إلى فلسطين وهي تحت حكم الصليبيين ، ولم يطب له المقام هناك ، وكان لابد أن يبحث عن مكان يجد فيه حريته ووجدتها في ظل سلاطين بني أيوب ، وفي مصر تعايش مع المسلمين حتى وصل إلى منصب طبيب البلاط الملكي ، ثم نجح في أن يتولى رئاسة الطائفة اليهودية . وهدأت نفسه فبدأ يتم ما سبق أن بدأه من مؤلفات حالت ظروف التنقل والترحال أن يتمها ، وبدأ في تأليف كتب جديدة من خلالها «هاجم معارضييه من أبناء ملته وهم القراءون ثم هاجم المتكلمين المسلمين معهم»^(٤) وإن كان في ذلك الرأي بعض المغالاة إذ لم يكن يستطيع أن يجاهر بهجومه على المسلمين.

(١) انظر تقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق لكتاب إسرائيل ولفنسون « موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته » .

(٢) ولفنسون ، إسرائيل : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص ٧ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ (٣) نفس المصدر ص ٨ (٤) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٧

واعتبر اليهود ابن ميمون منارة العلم والثقافة ، ورفعوه إلى منزلة الأنبياء وليس أدل على ذلك من هذا القول المأثور. في تراثهم وفكرهم عن ابن ميمون « من موسى إلى موسى لم يأت مثل موسى بن ميمون » وكأنهم بذلك يتجاهلون ما جاء بعد موسى عليه السلام من أنبياء ورسل ومصلحين حتى ظهر موسى بن ميمون وفي احتفال اليهود بمرور ثمانمائة عام على مولده شرح أحد علماء اليهود حروف الاختصار التي يتكون منها اسم ابن ميمون وهي ربماب بقوله : إن حروف كلمة ربماب ترمز إلى : رئيس المتحدثين في أى مكان (١) ولا يخفى ما في هذا الشرح من مبالغة كبيرة .

ابن ميمون والتفسير :

استعداد موسى بن ميمون الدينى وتربيته في جو دينى جعل فكره يبدأ مبكراً ، فقد بدأ موسى تفسيره للمشنا وهو في الثالثة والعشرين من عمره ، وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي عاش فيها وكثرة ترحاله من بلد إلى بلد وما صادفه من أخطار برأ وبمحراً ، فقد « أكمل تفسيره هذا عام ١١٦٨ وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره ، وسماه كتاب السراج » وقد وضع فيه بحثاً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود (٢) . وقد ذكر موسى بن ميمون في مقدمة تفسيره للمشنا أنه كان قد فسر ثلاثة أجزاء من التلمود وذلك بقوله : « وكتبت تفسيراً لثلاث فصول هي : موعد ، ناشيم ، نزيقين فقط ، كما كتبت أيضاً تفسيراً لحولين أشدة الحاجة إليه » (٣) . إلا أن تفسيره على التلمود والذي ذكره في هذه المقدمة قد فقد معظمه ربما بسبب كثرة تنقلاته من مكان إلى آخر أو « ربما لم

Huitieme cetaire de Maimonide 1135—1935

(١)

(٢) إسرائيل ولفنسون : المصدر السابق ص ٤٣

(٣) إسرائيل ولفنسون : المصدر السابق ص ٤٣

يكمل تفسيرها ، وأما تفسيره على رأس السنة فإن الآراء مختلفة في نسبه
هذا التفسير إليه « (١) .

وتفسير المشنا المسمى بالسراج لم يتهج فيه ابن ميمون المناهج السابقة
في التفسير من شرح النصوص وتفسير فقراتها ، وإنما جعل من هذا الكتاب
موسوعة تعطي تاريخاً مفصلاً عن المشنا ورواتها ونظمها فقد « ألقى فيه
الضوء على تاريخ المشنا وتطورها ومضمونها ، ثم تحدث عن حكماء التلمود
وعلاقة كل منهم بالآخر في عصره ومنهج كل منهم وتحدث
أيضاً عن الأوامر والوصايا ومعنى الاختلاف بين حكماء التلمود في مسألة
النبوة وعلاقتها بالشرعية ونظم الأحكام » (٢) وعمله هذا قد وفر الكثير
من الجهد على القارئ حيث أعطاه موجزاً وافياً لهذه السلسلة الطويلة من
الرواة والشرح ، وكان لذلك يترك الكثير من إضافات السلف ، كما أن
« شرحه للكلمات والمصطلحات اللغوية كان يتم بالرجوع إلى أصل اللغتين
العبرية والآرامية » (٣) وسأعده عقله الرياضية ومعرفته بعوام
الطب والفلك في الإلمام بما في المشنا والجمارا من عبارات وأساليب تحتاج
في شرحها إلى مثل هذه العلوم .

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب قد كتب بالعربية ، وكان من المنتظر
أن ينتشر بين اليهود خاصة المتحدثين باللغة العربية ، إلا أن هذا الكتاب
لم يلق القبول ولم يقبل عليه اليهود كثيراً ويعلى إسرائيل ولفنسون
سبب ذلك بأنه ربما يرجع إلى أن أسلوب ابن ميمون كان يغلب عليه
الطابع الفلسفي الذي لم يكن من السهل أن يتوغل في النفوس طفرة واحدة

Waxmann: V. I. p. 259.

(١)

(٢) وكمان ٢٦٠

(٣) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٨

ومع ذلك فإنه « إذا كان الكتاب لم يلق قبولا بين يهود الشرق فقد أقبل عليه يهود الغرب إقبالا عظيما » (١) .

وفي تفسير ابن ميمون للمشنا نجده قد وضع خلاصة الفكر اليهودي المتطور الذي يقبل الرشح دائماً من العلوم واللغات الأخرى ، هذا الفكر الذي تلقاه ابن ميمون سواء من معلمه الأول وهو والده أو من أساتذته الذين تتلمذ على أيديهم أو من انتشار الفكر والفلسفة الإسلامية . في « السراج » وضع موسى بن ميمون أصول العقيدة اليهودية والإيمان اليهودي كما تصورها وهي « الأصول الثلاثة عشر » والتي تسمى عنده « قواعد الإيمان » والتي يجب أن يتمسك بها كل يهودي . ومن يكفر بإحداها فقد خرج عن اليهودية . في هذه العقائد وصل ابن ميمون إلى المستوى الفكري الموازي لنتائج علم التوحيد وعلوم الكلام عند أئمة المساميين ، كما أن تأثيره بها واضح أشد الوضوح ، فالخالق عنده كما يبدو في الأصل الأول (٢) من هذه الأصول قد خلعت عليه ربوبية فلسفية لا تكتفي بما يكتفي به القصص البسيط في سفر التكوين (٣) ثم يستمر ابن ميمون بعد ذلك في بقية أركان الإيمان عنده إلى نهايتها متأثراً متأثراً واضحاً بالفكر الإسلامي فيها ، بل ومطورا المفاهيم التي تتضمنها التوراة سواء من ناحية الإله ومقارنته بالآلهة الأخرى كما عبرت عن ذلك التوراة (٤) . أو في النبوة وأصحابها وما يثار حولها من أقوال ، وتطور ذلك في الفكرين

(١) ولفنسون ، نفس المصدر ص ٤٤

(٢) الأصل الأول « أنا أومن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه هو الموجود المدبر لكل المخلوقات وهو وحده الصانع لكل شيء ، فيما مضى وفي الوقت الحالى وفيما سيأتى » .

(٣) دكتور حسن ظاظا : الفكر الدينى الإسرائيلي ، أطواره ومذاهبه ص ١٥٩

(٤) خروج ١٥ : ١١ - ١٨ « من مثلك بين الآلهة يا رب من مثلك جليل القدر مهيب التساييح ، صانع المعجزات . تمد يمينك فتبتلعهم الأرض . ترشد برأفتك الشعب الذى أفديته تهديته بعزتك إلى مسكن قدسك يسمع الشعوب فيرتعدون . . . » .

الإسلامي الصوفي وفي اللاهوت المسيحي أيضاً وعلى ضوء هاتين الفكرتين « نجد موسى بن ميمون يقول في الأصل السابع (١) أن موسى كان أباً للأنبياء من جاء منهم قبله ، ومن أتى بعده أيضاً » (٢) إلى غير ذلك من هذه المعتقدات التي يبدو فيها الأثر العربي . . أثر الصوفية الإسلامية التي تراها عند البوصيري في البردة ، والهمزية .

وعلى الرغم من فكر ابن ميمون المتطور فإنه لم يهمل أبداً آراء الساف ومن تقدموه ، أخذ منهم واعتمد عليهم فهو يقتبس من سعديا الفيومي^٣ ويصرح بأنه « لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفي » (٣) وإن كان يختلف معاً أحياناً ، كما يعتمد أيضاً على تفسيرات الجاهونيم وإن كان أيضاً يختلف معهم ويصرح بذلك فيقول : « حقاً لقد فسر الجاهونيم الذين نعلم جيداً أقوالهم إلا أن ما يتضح لي أمر يخالف هذا » (٤) كما أن هناك الكثيرين مما لم يذكرهم ابن ميمون صراحة في تفسيره وإن كان قد اقتبس عنهم وتأثر بهم .

منهج ابن ميمون الفلسفي في شرح وترتيب الشريعة :

على الرغم من أن هدف ابن ميمون في كتابه السراج هو أن يشرح ويفسر المشنا بأسلوب سهل يخلو من تعقيدات التامود وكثرة ما فيه من اختلافات في الآراء حول القضية الواحدة وما يتخال ذلك من مناقشات ، إلا أن الطريقة التي اتبعها في هذا الكتاب جعلته يتشعب فيه ويضمّنه أكثر من موضوع فذكر فيه التفسير ، والتصوف ، والفلسفة والعقائد

(١) الأصل السابع « أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً وأنه كان أباً للأنبياء ، من جاء منهم قبله ، ومن جاء بعده » .

(٢) دكتور حسن ظاظا : نفس المصدر ص ١٦٢

(٣) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ج ١٤ ص ٤٥ (٤) اوتسر يسرائيل ، ج ٦ ص ١٧٧

والتوحيد والتراجم إلى غير ذلك ، الأمر الذى جعل البعض يصرح بأن كتاب السراج ما هو إلا مقدمة أو مدخل لكتابه التشريعى المسمى « تشنية التوراة » (١) حيث أنه سار فيه فى أعقاب تفسيره هذا . . . كما أن شرحه فى كتابه تشنية التوراة هو فى مضمونه نفس تفسيره للمشنا ، (٢) إلا أن ابن ميمون عندما شرع فى تدوين تشنية التوراة قدم له بمقدمة أخرى اعتبرت كفاتحة له ، كتبت بالعربية وسماها كتاب الوصايا « وترجمه شموئيل بن تبيون إلى اللغة العبرية باسم كتاب الوصايا » (٣) حيث يوضح فيه الهدف والأسلوب الذى يتبعه فى هذا الكتاب وهو اختصار الأوامر والقرارات ومحاولة تحديد اختصاصاتها وتفسير مضامينها وتوضيح العلاقة والرابطة بينها .

ويبدو أن ابن ميمون لم يكن فى البداية يعتزم وضع كتاب آخر يدور حول قوانين المشنا والتوراة بعد كتابه السراج ، إلا أنه بحكم وظيفته كمسئول دينى عن طائفة اليهود أحس بضرورة وجود كتاب آخر يغاب عليه طابع التقنين ، إذ أنه كان يسجل بعضاً من النماذج المختلفة للقوانين والأحكام التى تصادفه « ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأخبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من محاوراة أخبار التلمود » (٤) . كل ذلك فى محاولة للتسهيل على القارئ أو الباحث فى قوانين الشريعة اليهودية .

إلا أن هناك سبباً أعتقد أنه أهم من ذلك وهو أن ابن ميمون قد فوجئ بأن كتابه الأول « السراج » لم ينل ما كان يتوقع له من كثرة

(١) مشنا توراة أو اليد القوية حسب الترجمة العبرية. (٢) اوتسر إسرائيل، ج ٦ ص ١٧٨

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) إسرائيل ولفنسون : نفس المصدر ص ٤٨

الانتشار والشهرة بين اليهود وخاصة الناطقين منهم باللغة العربية ربما لصعوبة أسلوبه الفلسفى أو لأسباب أخرى ، فأراد بذلك أن يعيد النظر فى طريقة الشرح والتفسير فى كتاب آخر لا يبتعد هدفه كثيراً عن الأول . ومع ذلك نجد أن الفكر والعقلية الفلسفية كانت تغلب على شرحه وتبويبه للقوانين الصارمة ، فقد رتبها ترتيباً منصقياً ، وجعلها مترابطة مع بعضها فى إيجاز واضح وبأسلوب عبرى يقترب كثيراً من أسلوب عبرية المشنا .

اتبع ابن ميمون فى شرحه للقوانين التى تضمنتها التوراة منهجاً فلسفياً يقوم على ربط القوانين بجوهر العقيدة وأسس الإيمان . فقسم هذه القوانين إلى أربعة أقسام :

أولاً : القوانين التى تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق .

ثانياً : القوانين التى تنظم علاقة المخلوق مع نفسه .

ثالثاً : القوانين التى تنظم علاقة خاصة بفلسطين ويقصد بها الطقوس والأوامر الخاصة بالهيكل وما يتبع هناك .

رابعاً : القوانين التى تنظم علاقة الإنسان اليهودى بمجتمعه سواء فى ذلك القوانين المدنية أو الجنائية .

ومن خلال هذه التقسيمات بدأ يفرغ ابن ميمون ويضع أسماء لمجموعات القوانين المتفرعة عن هذه التقسيمات ففياً يتعلق بتلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق اعتبر ابن ميمون أن هذه العلاقة لا تقوم أساساً إلا على أمرين الأول هو المعرفة والثانى الحب . فمعرفة الله معرفة حقة ستؤدى حتماً إلى حبه . وأما معرفة الله فإنها تأتى من نص فقرة التوحيد فى التوراة (١) وهنا يعرض ابن ميمون القوانين التى تؤكد على معرفة

(١) تثنية ٦ : ٤ - ٦

معرفة الإنسان بربه والتي تتمثل في « عدم التفكير في آلة أخرى ، وعدم تحقير اسم الله مع الأسماء الأخرى . . . ثم القوانين الخاصة بعبادة الأوثان والتوبة باعتبارها تشير إلى الخطايا . . وكذلك قوانين الكفر مثل السحر والعرافة » (١) ثم يسير بنفس هذا المنهج في كتابه في القسم الثاني يوضح للقارئ أربع مجاميع من القوانين تتعلق بالإنسان منها موعد ، ناشيم ، قدوشا ، . ويشرحها ويبين ما بينها من علاقة . وفي قوانين الأرض في المجموعة الثالثة يضع القوانين الخاصة بالزراعي ، عقودا ، قربانوت ، طهورة . أما القسم الرابع والأخير الذي ينظم علاقة الفرد بالمجتمع « فيشمل أيضاً أربع مجاميع من القوانين وهي : نزيقين ، قنيان ، مشفطيم ، شوفطيم . ونحن إذا نظرنا إلى مجموع تلك الأقسام نرى أنها أربعة عشر قسماً من القوانين وهو العدد الذي استخدم مترجموا هذا الكتاب حساب الجمل في خلق اسم عبري له وهو « يد حزقاه » بدلا من « تثنية التوراة » وهو اسمه العربي الذي وضع به ، إذ تشير « اليهود » إلى العدد « عشرة » والدالت إلى العدد « أربعة » فيكون المجموع أربعة عشرة قسماً أو نوعاً من القوانين تضمنها كتاب ابن ميمون في شرح وترتيب الشريعة الواردة في التوراة . وقد ذكر ابن ميمون في سبب تسمية كتابه تثنية التوراة بأن السبب في ذلك أن من يقرأ التوراة أولاً ثم يقرأ كتابه هذا لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يبحث في كتب أخرى عن تفسير لقوانين التوراة . سلك ابن ميمون في كتابه هذا منهجين :

الأول : منهج فقهي تشريعي وهدفه منه يقوم على شرح وتبسيط القوانين التشريعية التي تحتوى عليها التوراة بقصد التخفيف على القارئ

(١) واكمان : المصدر السابق ص ٢٥٩

أو الباحث في تلك القوانين وتسهيل الأمر عليه باستخراج الأحكام والأوامر وتفسيرها له . وهو في هذا المنهج قد تأثر تأثراً واضحاً بمنهج المدرسة الفقهية في الأندلس فقد سبقه إلى ذلك إسحق الفاسي وحقق إلى حد كبير نفس الغرض الذي كان يهدف إليه ابن ميمون عندما قام الفاسي بتلخيص التلمود وتبويبها أيضاً حسب القوانين الواردة فيه - وليس ذلك بكثير على ابن ميمون فهو قد تربى في نفس المدرسة التي أسسها إسحق الفاسي وتلميذه يوسف بن ميجاش فقد كان والده من تلاميذها ولابد أن ينتقل إليه ما كان يقوم به كل من الفاسي وابن ميجاش عن طريق والده .

ويبدو ذلك أكثر وضوحاً إذا نظرنا إلى نوعية الهجوم الذي قوبل به كتاب ابن ميمون « تشنية التوراة » وما قوبل به كتاب « مختصر التلمود » للفاسي من قبل . فإبراهيم بن داود قد هاجم ابن ميمون وانتقده وانتقد أسلوبه في التأليف وأعلن أن هذا الكتاب « يؤدي إلى انتشار الخمول بين القضاة الذين كانوا في ذلك الوقت في حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا في القضايا كما خشي أن يصبح القاضي مقيداً بقبول قرارات وضعها عالم واحد دون سواه » (١) وهذا الهجوم هو من نفس النوعية التي هاجم بها العلماء في الأندلس أمثال ابن غياث وابن البلية كتاب الفاسي وأنهم يخشون أن يؤدي ذلك إلى نسيان التلمود الأصلي (٢) .

الثاني : منهج منطقي فلسفي وذلك عن طريق التقسيمات النوعية للقوانين التي شرحها واستخدام المصطلحات الفلسفية متأثراً بمذاهب الفلاسفة والمتكلمين المسلمين في ترتيب هذه القوانين ترتيباً منطقياً يقوم على

(١) إسرائيل ولفسون : نفس المصدر ص ١٠١

(٢) انظر إسحق الفاسي في المدرسة الفقهية .

إخضاع تلك القوانين الصارمة لتقسيم عقائدى فلسفى يتمثل فى علاقة الإنسان بخالقه وما ينظم هذه العلاقة والنتيجة المترتبة عليها وما ينتج عن معرفة المخلوق للخالق هذه المعرفة التى تقوم على الاعتراف بوحداية الله ، وعدم الشرك به والتى ستؤدى حتماً إلى حب الله والتفانى فى الإخلاص له إلى غير ذلك من الأمور التى يترتب بعضها على الآخر فى تسلسل منطقى بذكرنا بأساليب المعتزلة والمتكلمين المسلمين فى عرض قضاياهم وأفكارهم والذى قرأه ابن ميمون عن طريق سعديا فى الأمانات والاعتقادات وعن طريق ابن فاقودة فى واجبات القلوب .

دلالة الحائرين :

إذا كان ابن ميمون فى كتابيه السراج وتثنية التوراة مفسراً فيلسوفاً - إن جاز هذا التعبير - ومقنناً للشرعية اليهودية فإنه فى دلالة الحائرين كان فيلسوفاً مفسراً . فهو فى هذا الكتاب الذى وضعه على غير عادته باللغة العربية بحروف عبرية أراد أن يوضح كل ما يتعلق بأُمور الشريعة اليهودية وإظهار ما يكون خافياً فيها عن فهم الجماهير من بواطن الأمور ، بمعنى أنه لم يهدف إلى مجرد تفسير وشرح قوانين تشريعية فقط ، وإنما هدف إلى الجمع بين الأمور الدينية الظاهرة والفلسفية الخافية فى آن واحد وهو ينبه إلى هذا الذى يقصده بقوله : « وإنما قصدت بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة ، وأظهر حقائق بواطنها التى هى أعلى من أفهام الجمهور فلذلك ينبغى لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول المفارقة ، وفى عددها أو فى عدد الأفلاك . . . فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات

الشرية فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى أخصه « (١) .

١ هذه السطور توضح أن ابن ميمون قد هدف إلى الغوص فى باطن الشريعة اليهودية والبحث فيها لا لمجرد شرحها واستنباط أحكامها ، وكان يعلم مقدار صعوبة هذا الأمر على عامة الناس ولهذا نبه فى مقدمة الجزء الأول من هذا الكتاب إلى أنه لم يكتبه للعامة وإنما وضعه لأولئك الذين على قدر من الفكر والثقافة وألموا بالشرية وقرأوا عن الفلسفة والمنطق وليس للذين يرغبون فى مجرد فهم الأوامر والوصايا « فقد وضعته لمن هو كامل فى دينه وخلقه ونظر فى علوم الفلسفة وعلم معانيها وجذبه الفعل الإنسانى » (٢) .

ويقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء كل منها مقسم إلى فصول ، وكل فصل إلى عدة موضوعات ، اعتمد فى مادته على السلف يهوداً كانوا أم عرباً ، وما أثر عنهم من تفاسير أو فلسفة أو منطق خاصة وأن الفلاسفة اليهودية فى ذلك الوقت من العصور الوسطى كانت تسير نحو التقدم نظراً لتقدم الفلسفة الإسلامية ونتيجة لاتصال اليهود المباشر بالحضارة الإسلامية شرقاً وغرباً ، وعلى الرغم من اعتماد ابن ميمون على مثل هذه المصادر الحيوية إلا أنه كان نادراً ما يذكر أصحابها ، فقد تأثر واقتبس كثيراً من فكر سعديا (٣) الفيوى ومع ذلك لم يذكره إلا فى مواضع قليلة فى كتابه ، وكذلك فعل مع ابن فاقودة وابن جبيروى واللاوى وغيرهم ، كما اقتبس كذلك من أفكار فرقة القرائين المناهضين له كتلمودى ربانى .

(١) دلالة الجائرين : تأليف الرئيس الأجل سيدنا موسى بن ميمون . إعتنى بنسخه وتصحيحه

سليمان بن موهى ، طبع فى باريس ١٨٨٠

(٢) نفس المصدر ، مقدمة الجزء الأول .

(٣) انظر ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧

وأورد بعض ما نادوا به من معتقدات وهاجمهم كثيراً . أما فلاسفة العرب فقد قرأ لكثير منهم ووصلته أفكارهم ونظرياتهم عن طريق مؤلفاتهم التي حملت في طياتها نظريات أرسطاطاليس وغيره من فلاسفة اليونان ، كما امتلأ كتاب دلالة الحائرين من الاقتباسات والاستشهادات من الكتب اليهودية وخاصة التوراة . وهو في ذلك كله يحاول أن ينهج منهجاً عقلياً يرتقى بالعقل ويثبت في نفس الوقت قيمة فكرية عقلانية للشريعة اليهودية وأنها إلى جانب ما فيها من دين وتشريع تتفق مع الفكر الفلسفي ومن هنا فقد « حاول أن يجد لميتافيزيقيا أرسطو ما يؤكدها من العهد القديم . فقد كان يعتقد أن هذا الكتاب قد استخدم كل موارد اللغة الإنسانية بما فيها من الاستعارات والصور الأدبية » (١) .

ويبحث الجزء الأول من الكتاب في ماهية الله وكيفية إدراكه . ثم يتطرق إلى العهد القديم ويدخل إليه عن طريق الفكر والعقل ويبدأ كتابه « بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا » (٢) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان لا يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدي إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم ان فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص . . وأولوا صورته فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذي يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ولكن الموجود المعنوي هو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني . . فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط » (٣) وهو هنا متأثر بفكر المعتزلة والظاهرية الذين يرفضون فكرة التجسيم وقد تقبل كثير من المفسرين قبله هذا الفكر

(١) القاموس المفسر للكتاب المقدس ص ٤٥٠ . (٢) تلك ١ : ٢٦

(٣) إسرائيل ولفنسون : نفس المصدر ص ٦٧

وربما يكون قد وصله عن طريق سعديا القيومي إن لم يكن قد اطلع عليه مباشرة ثم يستمر في هذا الجزء بنفس الطريقة شارحاً الكثير من فقرات العهد القديم في مختلف الأسفار (١) ، وهو في ذلك كله يسير بالقارئ سيراً منطقياً مستخدماً أساليب الفلسفتين اليونانية والإسلامية رافضاً الأفكار البدائية التي تقوم على استخدام التعاويذ والتائم «وأغفل بعض ما ورد في التلمود من قواعد خاصة بألفاظ الطيرة والتائم والتنجيم فكان بذلك من بين مفكرى العصور الوسطى القلائل الذين لم يؤمنوا بالتنجيم» (٢).

وفي الجزء الثاني من دلالة الحائرين تحدث ابن ميمون عن مسألة إثبات الذات الإلهية وقدم العالم أو حدوثه وهي من المسائل التي كثر فيها حديث الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ، كما يبحث أيضاً في النبوة والمؤمنين بها مقسماً إياهم إلى طبقات ثلاث . أما الجزء الثالث فيبحث فيه عن رؤيا حزقيال مقارناً إياها برؤيا النبي أشعيا ثم يعرج بعد ذلك إلى بعض الوصايا والقوانين الواردة في التوراة محاولاً إيجاد تعليل فاسق لها . كل ذلك بأسلوب عربي نجده يتردد كثيراً في كتابات علماء المسلمين وفلاسفتهم مع تأثره تأثراً واضحاً بالبيئات المختلفة التي عاش فيها سواء في الأندلس أو المغرب أو مصر يدل على ذلك بعض ما جاء في الكتاب من ألفاظ من العامية المصرية مثل تقالة وماجور وكذلك ألفاظ من الأندلس والمغرب (٣) .

(١) مثل ما ورد في التوراة في مسألة الألواح وأن الله خطها بأصبعه (خروج ٣٢ : ١٦) وكذلك خلق الكون والأيام الستة التي خلق الله فيها العالم . (انظر ج ١ فصل ٦٦ ، ٦٧) .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ١٤ ص ١٢٣

(٣) Friedlander: Arabisch Deutschs lexikon zum sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M. 1902 p. 19.

نقلا عن موسى بن ميمون لإسرائيل ولفنسون.

ملاح مدرسة الأندلس :

إذا كانت مدرسة الجعوني بمجهوداتها الكبيرة في محاولة إرساء قواعد ثابتة لليهودية عن طريق شرح وتفسير الكتب الدينية اليهودية (التوراة والتلمود) قد اتسمت إلى حد كبير بالتمسك بحرفية ما جاء في هذه الكتب ولم تحاول تنقيتها من طول الرواية والإسناد فيها من ناحية ، وعدم الاهتمام الكافي بالنواحي اللغوية والنقدية لما جاء في هذه الكتب . فإن المدرسة الأندلسية قد أكملت هذا النقص الذي وجد عند أسلافهم علماء مدرستي سورا وبومباديثا . وأصبح لها ملامحها الخاصة في التفسير الديني تعتبر الرائدة فيها بين مدارس التفسير اليهودية بعسفة عامة ، وإن كانت قد نقلت جوهر هذا العمل من مدارس التفسير الإسلامي وتأثرت بعلماء المسلمين في مختلف الفنون . ومن أهم ما تمتاز به هذه المدارس :

أولاً : بعدها عن الارتباط الوثيق بمدرسة الجعوني وقراراتها المختصرة الممثلة في كثير من الفتاوى والردود رغم استفادتهم الكبيرة من هذه الفتاوى واعتمادهم عليها في أول الأمر .

ثانياً : بعدهم عن هذه الفتاوى دفع علماء المدرسة الفقهية في الأندلس إلى دراسة وبحث التلمود ومحاولة تلخيصه بما لا يخل بمضمونه وذلك عن طريق تبويب وترتيب أحكامه عملاً على تسهيل الأمر على المهتمين بالقضايا الدينية من ناحية ، ودافعاً لمن يريد الاستزادة أن يرجع إلى النص الأصلي من ناحية أخرى ، وإن أخذ عليهم أنهم وقعوا فيما وقع فيه الجعوني من اختصار النص والبعد عنه مما يجعله هدفاً للنسيان رغم الفارق الكبير بين عمل القاسي وفتاوى الجعوني .

ثالثاً : ظهور عاوم لم تكن موجودة من قبل أدى إلى ظهورها اهتمام علماء الأندلس بالنصوص الدينية اليهودية وما تحتويه ومحاولة الغوص في لغة هذه النصوص والوقوف على الصلات بينها وبين اللغات الأخرى فظهر بذلك علم النحو العبرى وعلم اللغة المقارن .

رابعاً : ظهور المذهب النقدي في التفسير وكذلك المنهج الفلسفي وهما من الملامح الخاصة بمدرسة الأندلس تأثراً بما كان سائداً بين علماء المسلمين وفلاسفتهم الذين نقلوا إليهم أيضاً أسرار الفلسفة اليونانية فكانوا يشرحون شروحهم بهدف الربط بين جوهر العقيدة والفلسفة .

* * *

الفصل الثالث

رشي حياته وأعماله

لم يكن وضع اليهود في فرنسا مثل وضعهم في أسبانيا إبان الحكم العربي الإسلامي هناك ، بل ولم يكن الحال في جميع البلاد المسيحية كذلك ، ومن هنا كان اختلاف الفكر بين المنطقتين واضحاً ، فالفكر اليهودي في البلاد العربية كان يتسم بالشمول ، بينما كان في البلاد المسيحية يكاد ينحصر فقط في التراث اليهودي ممثلاً في العهد القديم بأسفاره المختلفة ، والتلمودين البابلي والأورشليمي وما يدور حول هذا التراث من شرح وتفسير يقوم أغلبه على الدروس والمواظع أو ما يسمى منهجياً بتفسير « الدراش » وعلى العكس من ذلك كان يهود الأندلس الذين عرفوا التفسير واتسعوا فيه وظهر فيهم ابن جناح مفسراً لغوياً والفاسي فقيهاً ومشرعاً ، وابن عزرا لغوياً وناقداً وغيرهم كثيرون أثروا الفكر الديني اليهودي بمؤلفاتهم التي كتب لها الدوام حتى الآن وكان لها أثرها في ذلك الوقت واعتمد عليها كثير من علماء فرنسا وخاصة جنوبها المتاخمين لأسبانيا ومن هنا فقد « استمد المفسرون معلوماتهم اللغوية من كتب مناحم ابن مسروق ودوناش بن لبرط وذلك لمعرفة الصيغ النحوية . وكما تأثر شمال فرنسا بالتلموديين الألمان فقد تأثر جنوبها بالمعلمين الأسبان » (١) .

ومن هنا يمكن أن نقول أن يهود فرنسا بصفة عامة لم يكونوا بمعزل تام عن الدراسات اليهودية في أقطار كثيرة ، بل وصل إليهم الفكر والإنتاج اليهودي من كل مكان ، ولهذا فإن هناك عوامل لعبت دوراً هاماً

في تكوين ملامح الفكر الديني عند يهود فرنسا في عصر رشي وأمدته بالأدوات العلمية السليمة ، وساعدتهم على تكوين تراث ديني يعتمد إلى حد كبير على مصادر علمية كاملة . وهذه الأدوات العلمية التي اعتمد عليها يهود فرنسا بصفة عامة تنحصر فيما يلي :

أولاً : الشرق بمدرستيهِ العريقتين البابلية والفلسطينية وما أنتجتا لليهود في مجال الفكر الديني وكيف وصل هذا الإنتاج إلى فرنسا وغيرها من البلاد المسيحية .

ثانياً : الفكر الأسباني اليهودي أو كما كانوا يسمونه في ذلك الوقت « اليهودي العربي » ^(١) دينياً كان أو علمانياً ، وإلى أي مدى استفاد به يهود هذه البلاد .

وفيما يتعلق بالشرق وثقافة اليهود هناك وكيف وصلت إلى فرنسا وغيرها نجد أن التجارة والتجار والأسواق التجارية والرحلات قد لعبت في هذا المجال دوراً هاماً وواضحاً في إيصال فكر مدارس سورا وبومباديثا طبرية وغيرها من مدارس يهود الشرق إلى يهود الدول المسيحية سواء في فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا ، فمما لا شك فيه أن اليهود الفرنسيين قد حصلوا على معرفتهم عن الكتاب المقدس (العهد القديم) من فلسطين . . لأن الذين يجيئون من فلسطين كانوا يجلبون معهم التفسير اليهودي التقليدي للتوراة إلى هناك ^(٢) . وكان هؤلاء القادمين من فلسطين ليسوا سوى أولئك التجار الذين ارتحلوا من دول الغرب إلى الشرق العربي حاملين معهم ألوان البضائع المختلفة التي يرون حاجة الشرق إليها ، وتزخر كتب

(١) Margolis, Max : A History of the Jewish People. p. 356.

(٢) Shereshevsky, EZRA: The Significance of Rashis Commentary on the Pentateuch. p. 59. J.Q.R. July 1963.

الأدب والرحلات والتاريخ بوصف تلك الرحلات التجارية كما في المسالك والممالك « لابن خرداذبة » صاحب البريد في الدولة العباسية والذي يصف التجارة والتجار اليهود الذين يقدون على الشرق، وما يحملون في تجارتهم كما يصف الطرق والمفاوز التي يجتازونها والمسالك التي يسلكونها برية كانت أو بحرية محملين « بالمسك والكافور والتوابل والمنسوجات الحريرية » (١).

ونحن إذا نظرنا إلى التاجر خاصة في العصر الوسيط نجد أنه لم يكن فقط مجرد تاجر يتحدث في مسائل البيع والشراء وحسن البضاعة أو قبحها والمكسب والخسارة، وإنما كان رجلاً مثقفاً بكل ما في هذه الكلمة من معاني، ولعل ثقافة التاجر لم تكن لحرصه على أن يتزود بالعلم والتعليم فقط، وإنما كان يعتبر هذه الثقافة إحدى الأسلحة التي يجب أن يتسلح بها التاجر الناجح في عمله، فهو لا بد أن يعرف العديد من اللغات الأجنبية ويلم بطرف من عادات البلاد التي يدخلها وطبائع أهلها وعاداتهم وعلومهم وفكرهم وما قد يحتاجه سكان هذا البلد من ألوان التجارة إلى جانب الثقافة والفكر، وما يستطيع أن يقوم به في هذا المجال. وكيف تقام الأسواق التجارية، وأيهما أفضل له إلى غير ذلك من الأمور التي يحس تاجر العصر الوسيط أنها أمور لا بد من الإلمام بها، ولعل ذلك ما تطور حديثاً إلى علوم تجارية اعترف بها بعد تطويرها وقررت كمواد دراسية « وكان هناك مجرى مستمر للمسافرين اليهود إلى فلسطين من بلاد أوروبا الغربية ومن جهة أخرى فإن مدرسين من فلسطين وخاصة الأجاديون والماسورتيون ومفسروا العهد القديم قد زاروا هذه البلاد » (٢).

(١) قصة الحضارة ج ١٤ ص ٦٢

(٢) وكمان : تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ١٨٨

وفي فرنسا كانت الأسواق التجارية تقام بصفة مستمرة ، وكان السكان يعتمدون كثيراً على هذه الأسواق ، وفي شمال فرنسا حيث كانت مدينة ترويز Troyes التي ولد فيها رشي « يقام سوقان لهذه المدينة كل عام يطلق على أحدهما السوق الحارة ويعقد في شهر يونيو والآخر السوق الباردة ويعقد في أكتوبر ، وفي هذين الموعدين كانت ترويز تعج بالتجار المختصين^(١) في التجارة ، حاملين معهم العلوم والثقافة والفكر من مختلف الأصقاع ، وفي هذا السوق كانت تعقد الندوات العلمية إلى جانب الصفقات التجارية . وأثر ذلك كله في فكر يهود فرنسا وقد استفاد رشي كثيراً من هذه الأسواق خاصة وأنه لم يكن بعيداً عنها حيث كان يتعيش مثله مثل تجار ترويز كلها من صناعة النبيذ التي تشتهر به هذه البلد .

أما المظهر الثاني الذي كان له دور في الفكر اليهودي في عصر رشي فقد كان الفكر اليهودي الأندلسي وما يحمل من ثقافة دينية وعلمانية في نفس الوقت ففيه العلوم اللغوية ، والفلكية والرياضية والفلسفية وغيرها من العلوم وكلها تسربت إلى فرنسا لتأخمتها للحدود الأسبانية ولسهولة الاتصال بها من ناحية أخرى . وهنا يمكن أن نترى قليلاً لنرى إلى أي مدى اعترف المؤرخون واليهود منهم بصفة خاصة بهذه العلاقة الفكرية بين كل من يهود فرنسا والأندلس خاصة في عصر رشي وقبلة .

لم يذكر المؤرخون هذه العلاقة في هذه الفترة إلا عندما تحدثوا عن شتات اليهود من الأندلس بعد الزحف المسيحي عليها وقيام محاكم التفتيش المسيحية هناك مما اضطر اليهود إلى الهجرة من الأندلس تحت ضغط هذه

(١) Rashis and the Christian Scholar. p. 17.

نسخة مصورة ليس عليها اسم المؤلف أو سنة الطبع ومكانه .

الاضطهادات التي لم ينج منها المسلمون أيضاً ، وارتحل هؤلاء اليهود إلى بلاد مختلفة واستقر البعض منهم في فرنسا ، أما الفترة السابقة حيث كان اليهود يعيشون في أسبانيا عصرهم الذهبي فإن المؤرخين يتجاهلون قيام علاقة بينهم وبين يهود البلاد المسيحية . وهذا التجاهل يبدو متعمداً من هؤلاء وذلك لمحاولة إنكار الفضل العربي الإسلامي في الفكر والدين والأدب على اليهود وبخاصة يهود البلاد المسيحية إذ أنهم لم يستطيعوا ذلك مع يهود البلاد الإسلامية بعد أن اعترف يهود هذه البلاد أنفسهم بهذا الفضل فأراد المؤرخون أن يضعوا حدوداً لهذا الفضل العربي في مغالطات واضحة ، فالحدود بين الدول في العصور الوسطى لم تكن قائمة بصورتها الآن ، وحرية الحركة والتنقل والترحال لم تكن عليها قيود مفروضة ، ومنذ قدم العرب أسبانيا والحركة قائمة بين أسبانيا والبلاد الأوروبية وكانت هناك مراكز للإشعاع الفكري في كلتا المنطقتين الإسلامية ممثلة في طليطلة وقرطبة في الأندلس والمسيحية في صقلية وجنوب إيطاليا « وكانت هاتان المنطقتان نقطتي التلاقى بين الثقافة الإسلامية الزاهرة وبين العقاية الأوروبية الناشئة لأنهما على الحدود بين دار الإسلام وبين أوروبا » (١) .

وبمرور الوقت ازدادت أهمية هذه المراكز في نشر الثقافة وتبادل الفكر خاصة بعد أن استرد الأسبان طليطلة وأصبحت على الحدود بين الدولتين الإسلامية في الأندلس والمسيحية في أسبانيا كما أن صقلية بعد أن استولى عليها النورمان عام ٤٨٤ هـ وكانت في أيدي المسلمين ما يزيد عن المائتي عام تأثروا فيها كثيراً بالعرب وظل هذا التأثير طوال حكم النورمان حتى أن « روجر الثاني تأثر في كل مظاهر بلاطه بمظاهر الخلافة الفاطمية ..

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص ٥ ، دار الآداب

وأنشأ أكاديمية كان يعمل فيها العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً إلى جنب ، وأحسوا بالحاجة إلى ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية فبدأت حركة مناظرة لحركة طليطلة ^(١) . هذا بالإضافة إلى العامل السابق وهو التجارة والأسواق التجارية والدور الذي كان يقوم به هؤلاء التجار في نشر الثقافة بين الشرق والغرب .

رشى : مولده ونشأته :

في مدينة ترويز Troyes بشمال فرنسا والتي كانت « تشتهر بالفنون والمهارات المحلية حيث شارك فيها اليهود بنجاح كبير ، وامتلكوا هناك مزارع للكروم .. وعملوا كذلك في دبغ الجلود وصناعاتها » ^(٢) وفي نهاية النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى ولد الحاخام شلومو يصحق والذي عرف واشتهر بعد ذلك باسمه مختصراً « رشى » والذي أخذ من الحروف الأولى لاسمه كاملاً ^(٣) . كما هى عادة اليهود دائماً في اختصار الأسماء .

ليس هناك اختلاف بين المصادر العديدة التي ذكرت رشى ، أو أرخت له فيما يتعلق بالسنة التي مات فيها وهي سنة ١١٠٥ م أما الاختلاف فكان في السنة التي ولد فيها ، فبينما هناك إجماع بين جميع المصادر تقريباً على أن رشى ولد عام ١٠٤٠ ميلادية في فرنسا على الحدود مع ألمانيا ^(٤) . نجد مصدراً واحداً فقط يذكر أنه ولد عام ١٠٣٠ وقدم لذلك بتساؤل منه

(١) نفس المصدر ص ١٠

Rashi and the Christian Scholar. p. 17.

(٢)

Encyclopedia Britanica V. 18. 1973.

(٣)

Brasch. R. : The Judaic Heritage. Its Teachings. Philosophy and Synbols. p. 25. David Mckay company, INC. New York. 1969.

(٤)

انظر أيضاً: ليبر المصدر السابق، واوتر إسرائيل ، ج ٨ ص ١٢٧

عن التاريخ الصحيح لمولده ، ثم أجاب بنفسه على هذا السؤال « هل ولد رشى عام ١٠٣٠ أم عام ١٠٤٠ ، نعتقد أنه التاريخ الأول ، ولا نقول ذلك لكى نمدله فى الوقت فقط ، ولكن لوجود البراهين التاريخية الأكيدة ، فنحن نعرف أن سنة ميلاد رشى قد أسست على الرواية التى تقول أنه ولد فى السنة التى توفى فيها رابينو جرشوم ، وأن رابينو جرشوم مات ١٠٤٠ م ، إلا أنه توجد وثائق دقيقة تشير إلى أن جرشوم مات ١٠٢٨ م^(١) ومع ذلك لم يوضح مؤلف هذا المصدر ما هى هذه الوثائق الهامة التى يشير إليها ، وحتى على حد قوله أن جرشوم مات ١٠٢٨ ، فمعنى هذا تأسيساً على أن رشى قد ولد فى السنة التى مات فيها جرشوم يكون قد ولد عام ١٠٢٨ م وليس عام ١٠٣٠ م كما يقول ، الأمر الذى يضعف رأيه .

على أية حال فهما كان الاختلاف حول هذا التاريخ فهو لا يقلل أو يزيد من شأن صاحبه المهم أنه قد ولد ونشأ فى هذه المدينة ، وما لها من شهرة فى عالم المال والتجارة ، وأسواقها معروفة للتجار فى الغرب والشرق وفيها تلقى تعليمه الأولى ، وتعلم كثيراً من البيئة التى عاش فيها وعرف دقائق الأمور فى كل شيء ، عرف الأسواق وتعلم منها وعرف الملاحاة ، وسمع من الناس الكثير فى البيع والشراء ، والمعاملات التجارية ووضع ذلك كله فى تفسيره فقد كان يذكر هذا كله فى تفاسيره إذا وجد الفرصة المناسبة لذكره ، وكان والده من اليهود المتمسكين بدينهم وتراثهم ، وأما والدته « فقد كانت أخت المفسر الدينى شمعون بن إسحق »^(٢) وهذا يعطى مؤشراً كبيراً وواضحاً عن سر اتجاه رشى إلى التراث والعمل على شرحه وتفسيره ، فهو بلا شك قد تأثر بهذه البيئة اليهودية . « وعلى الرغم

Rashi and the Christian Scholar p. 25.

(١)

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ٨ ص ١٢٧

من كثرة ما نسج حوله من أساطير وخاصة في الفترة الأولى من حياته فليست هناك معلومات مؤكدة عن هذه الفترة ،^(١) . إلا ما يمكن استخلاصه من بين ثنايا تفاسيره وشروحه .

ثقافته ومصادر علمه :

مهما كانت الموهبة الفطرية لدى أى إنسان ، فإنها تحتاج - لكى تنمو وتثمر - إلى مزيد من التعليم والثقافة يحصل عليها من حياته العملية ومن مصادر مختلفة . وفي حياة رشى. التى خصصها بحكم ثقافته وتعليمه كانت هناك منابع كثيرة اعتمد عليها وأمدته بالكثير من الثقافة والفكر . وكان اعتماده على هذه المنابع لا يمكن تجاهله ، وقد ذكر بنفسه الكثير من هذه الدعائم التى اعتمد عليها في مواضع عدة من تفاسيره .

تلقى رشى تعليمه الأولى كيهودى تقليدى وأظهر منذ حداثة ميله واضحاً إلى الاستمرار في هذا الفرع من الدراسة ، وتكونت لديه المقومات الأولى للثقافة الدينية ، وكان عليه وحده تنمية هذا المسلك الشائع عند يهود البلاد المسيحية في العصر الوسيط ، وهو الاهتمام بالدراسات الدينية أكثر من اهتمامهم بالدراسات العلمانية ولعل ذلك هو الفارق بين يهود هذه البلاد وبين يهود المدرسة الأندلسية التى كانت تهتم بالدراسات اللغوية والفقهية والفلسفية وتعتبر أنها جميعها السبيل إلى فهم الكتب الدينية والوقوف على ما فيها إذ لا يمكن معرفة المغزى الحقيقى لفقرة من فقرات التوراة ، دون معرفة أصلها اللغوى مثلاً . وأما المدرسة الفرنسية والألمانية فقد تركزت الدراسات هناك على العهد القديم والتلمود وأمور الشريعة والتقاليد الدينية المتوارثة ولا يلتفتون إلى ما سوى ذلك ويعتبرونه من

الموضوعات الخاصة ، ومن هنا كان نحو اللغة وفقهها لا يدرس ضمن برامج التعليم اليهودية هناك ، ولعلمهم في ذلك كانوا يسيرون على نهج مدارس بابل وفلسطين خاصة في بداية تكوينها « وكان الدين هو أساس التعليم ومناهجه ، ويعتبر التلميذ العهد القديم غذاءً كاملاً للعقل والقلب » (١).

وبعد أن ألم رشي ببدايات الفكر الديني ، بدأ يبحث عن المزيد من هذا الفكر يكمل به موهبته ويشبع رغبته في طلب المزيد من الدراسات الدينية ، وكان اليهود في ذلك الوقت « يعيشون عصر الدرشانيم وهم أولئك الأحرار الذين استقوا مواد تفاسيرهم للعهد القديم غالباً من كتب التراث التقليدي لليهود » (٢) . وساروا على نفس المنهج بتفسير الكتب الدينية تفسيراً دراشياً .

ومن هنا كانت مصادر علم رشي الأولى في تفاسيره هي الاطلاع على ما ألف هؤلاء المفسرون في هذا المجال ، مختزناً لهذه المعلومات التي قرأها أو وصلته مشافهة والتي سيعتمد عليها أو يختار منها بعد ذلك في تفاسيره وفي هذا المجال « يصعب تجاهل مجهودات اثنين من السابقين لرشي وهما : موسى هدرشان (٣) ومناحم بن حلبو (٤) الذي مهد الطريق لرشي ..

(١) Abrahams, Isreal: Jwish life in the Middle Ages. p. 327. A Temple Book N. Y. 1969.

(٢) Rashi and the christian Scholar p. 24.

(٣) موسى هدرشان : مفسر للتوراة ومؤلف مدراشيم في منتصف القرن الحادي عشر في مدينة نربونا تتلمذ على يديه مجموعة كبيرة من الطلاب كان أحدهم الخاخام ناان صاحب كتاب هاعروخ ، وكان موسى هدرشان فقيهاً في أمور الملاحا والأجادا ، ويعرف الكثير من اللغات وبخاصة العربية لقربه من أسبانيا بما سهل عليه تكلم لغة العرب وفلسفتها . (انظر : أوئمر إسرائيل ، ج ٦ ص ٣٠٢) .

(٤) مناحم بن حلبو : مفسر فرنسي عاش في القرن الحادي عشر . اعتمد رشي عليه كثيراً وهو أستاذ يوسف كارا ، وأحد المتمسكين بمنهج البشاط في التفسير .

ويحتمل أن يكون قد عرفه عن طريق حفيده يوسف (١) كارا (٢).

وكان أهم عمل لموسى هدرشان وضح تأثيره في أعمال رشي هو كتاب « الأساس » (٣) وقد ذكر رشي هذا الكتاب كثيراً في تفاسيره وخاصة عندما كان يلجأ إلى منهج الدراش في تفسيره فيقول : « وفي أساس رابي موسى هدرشان وجدت : قال رابي فنحاس بن يائير ... » (٤) ثم يستمر في تفسير الفقرة التي يريد أن يفسرها مستشهداً برأي موسى هدرشان ويتكرر ذلك في مواضع كثيرة من تفاسيره . ومن هذين المفسرين ومؤلفاتهما كان المصدر الأول لعلم رشي .

ونظراً لما كانت عليه المدرسة التلمودية الألمانية التي كان قد أسسها الحاخام جرشوم (٥) بن يهودا من مكانة عالية عند اليهود انتقل رشي إلى مينز Myence في ألمانيا ليواصل هناك دراسته التلمودية . وهنا « كان أساتذته الحاخام يعقوب بن ياقار ، وإسحق بن يهوذا الذي كان رشي يذكره دائماً بقوله أستاذي الشيخ » (٦) . وهما من تلاميذ جرشوم بن

(١) يوسف كارا : ولد عام ١٠٦٠ وهو صديق رشام وأحد تلاميذ رشي . وتختلف الآراء في علاقته بمناحم فقيل أنه عمه ، وقيل أنه جده .

(٢) Liber, Mourice: Rashi, Translated from the French by Adele Szold (٢) p. 105 Hermon Press. N.Y. 1970.

(٣) الأساس : هيسود : وهو تفسير هجادي تصوفي يتضمن تفسيراً على التوراة فيما عدا سفر اللاويين كما يتضمن تفسيراً للمزامير والأمثال وأيوب ذكر فيه المؤلف بعضاً من قواعد اللغة العبرية . (انظر : اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ٢٠٢) .

(٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي وترجوم اونقليوس عدد ٧ : ١٩ ، وفي أساس رابي موسى هدرشان وجدت قال رابي ، فنحاس بن يائير . . . الخ .

(٥) جرشوم بن يهوذا : ٩٦٠ - ١٠٤٠ ولد في فرنسا ثم انتقل إلى مينز واستقر بها حيث أنشأ هناك مدرسته الشهيرة . وكان له تأثير على جيله حتى أنهم أطلقوا عليه لقب « نور المنى » . ومن أشهر قراراته قراره بعدم السماح بتعدد الزوجات ، وبما يؤثر له نجاحه في تأسيس قواعد صحيحة لقراءة التلمود ، وإخراج فهرس له .

Rashi and Christian Scholar . p. 27.

يهوذا الذين واصلوا العمل في مدرسته بعد وفاته ، وفي هذه المدرسة استفاد
رشي كثيراً وحصل على معلومات قيمة اعتمد عليها في تفسيره للتلمود
وبعد ذلك انتقل رشي من مينز إلى ورمس worms حيث درس هناك
على الحاخام إسحق هاليفي وهو أيضاً من تلاميذ مدرسة جرشوم .

ومن علم هؤلاء الأساتذة وخبرتهم الطويلة في مجال الشرح والتدريس
استمد رشي مادته في شرح التلمود وتفسير معضلاته معتمداً في ذلك على
« كتابات أساتذته وأستاذهم وهي كتابات الحاخام يعقوب بن ياقار ،
وإسحق بن يهوذا ، وإسحق هاليفي ، ومخطوطات الحاخام جرشوم وكذلك
سيدر يشوعاه لمؤلفه الحاخام إسحق بن مناحم » (١) .

وإلى جانب هؤلاء المعلمين الأول الذين يشكلون أهم مصادر العلم
والثقافة في فكر رشي والذين تلقى على أيديهم كل ما يتعلق بأمور الدين
والشريعة اليهودية ، إلى جانب هؤلاء نجد أن رشي قد اعتمد في تفاسيره
ومؤلفاته على مصادر أخرى اقتبس منها وحدد موقفه مما جاء بها بوضوح
فتارة يوافق على ما جاء فيها ، وتارة يختلف في الرأي معها ويناقش ذلك
ويوضحه مدعماً بالاستشهادات من مواضع كثيرة سواء من العهد القديم
أو التلمود ، ومن هذه المصادر :

أولاً : التراجم :

والمقصود بالتراجم ترجمة أونتلوس لأسفار موسى الخمسة ، والذي
يعتبر أول ترجمة لهذه الأسفار بلغة أجنبية هي الارامية ، وكذلك ترجم

(١) يعبس، ج ١١ ص ٢٨ ، ويرى المؤلف أن سيدر يشوعاه ما هو إلا تفسير لسيد رتزيقين .
وسيدر يشوعاه يعنى فصل النجاة أو الخلاص .

يوناثان بن عوزئيل (١) لأسفار الأنبياء « ومن هاتين الترجمتين كان رشي يستمد مادته » (٢) ويقتبس من أي منهما في تفاسيره .

ثانياً : الماسورت :

من الثابت أن علماء الماسورت قد قاموا بضبط النص وذلك عن طريق وضع العلامات والنقط ونظام النبرات التي تساعد كثيراً في تحديد النطق السليم في نصوص العهد القديم . وكثيراً ما كان يرجع رشي إلى الماسورت ، ويعتمد عليها اعتماداً تاماً في ضبط النصوص وتصحيح القراءة فيها (٣) ، وقد صرح أكثر من مرة في ثنايا تفاسيره أنه لولا الماسورت ما استطاع أن يفسر النص كما في تفسيره لفقرة التثنية (٤) .

ومن هنا فقد شكلت الماسورت مصدراً هاماً من مصادر علم رشي . ومن تفاسيره يتضح « أنه قد ثبت هذا النظام ولم يحد عنه إلا عفواً » (٥) .

ثالثاً : كتب اللغة والنحو :

من المميزات التي ميزت تفاسير رشي عن بقية المفسرين الفرنسيين قبله ، وجود ظواهر لغوية كثيرة في تفاسيره ، واعتماده اعتماداً تاماً على

(١) أونقلوس : ويسمى أونكلوس الأجنبي أو اللخيل وهو مترجم التوراة إلى اللغة الآرامية عام ٨٠ ق . م ، عاش في القرن الأول ق . م في زمن جمالتيل الكبير حيث كان أونقلوس تلميذاً له . وقد قبل علماء التلمود ترجمته الآرامية لأسفار موسى الخمسة وكانوا يسمونها أحياناً الترجوم البابلي وانتشرت بين اليهود . (انظر أوتسر إسرائيل ، ج ١ ص ١٩٨) . أما يوناثان بن عوزئيل : فهو الذي ينسب إليه ترجمة الأنبياء ، وكان من أكبر تلاميذ هليل الشيخ ، وفي ترجمته فسر ما هو مكتوب ولم يفعل كما فعل أونقلوس الذي ترجم كلمة بكلمة وفي هذه الترجمة كشف بعض ما غمض من أمور التوراة ، وحسم كثيراً من اختلافات الرأي حول ذلك .

(٢) ليبر : رشي ص ١٠٥ (٣) انظر ، تك ٣٠ : ٨ ، تث ٣٢ : ١٠
(٤) والكلمة هنا في صيغة الأمر ، وقد وجدنا في الماسورت الكبرى في الأبجدية أن الأمر تكون نبرته في صدر الكلمة « تث ٣٣ : ٢٣ » . (٥) ليبر . رشي ص ١٠٥

(رشي)

قواعد النحو واللغة وما يدور حول ذلك ولعل ذلك يرجع أولاً إلى أنه كان ينحو في تفسيره نحو المنهج البسيط الحرفي الذي يعتمد على نحو اللغة ، ومن هنا فقد « اعتمد رشي في شرح لغة التوراة وتفسيرها على الأقوال الواردة في كتب علماء اللغة الأوائل في الأندلس أمثال مناحم بن سروق . ودوناش بن لبراط . ويتضح ذلك من كثرة الاستشهاد بما جاء في مؤلفاتهما ، عارضاً لآراء كل منهما مؤيداً لها أحياناً ، أو مخالفاً ، خاصة عندما يكون في تفسيره لإحدى الفقرات منهج نهج البشاط فيقول : « وقد فسر مناحم ابن سروق في محبرته ... الخ » (١) . ويتردد ذلك كثيراً في تفاسيره .

رابعاً : تراث مدارس الشرق : « شروح السلف » :

وما لا شك فيه أن تراث مدارس الشرق اليهودية كان يعتبر عند اليهود سواء في الأندلس أو في فرنسا المنبع الأساسي الذي يعتمدون عليه ، فمن تراث هؤلاء الأسلاف تحدت كثير من معالم الديانة اليهودية عند المناطق الأخرى ، وفي تفاسير رشي سواء للعهد القديم أو التلمود البابلي الذي اعتمد فيه إلى جانب ما تلقاه مباشرة من أساتذته في ورهس ومينز بألمانيا على ما جاء في المشنا والبرايता . كما رجع كذلك إلى التلمود البابلي والتوسفتا والسفري ، ومعظم المدراشيم التي وضعت في الميلاخا والأجادا ، وأعتمد كذلك على فتاوى مدرسة الجاعونيم في الشرق وكثيراً ما يذكر فتاوى واستفسارات الجاعون احائي وتذكر بعض المصادر أن رشي قد وقع في خطأ عندما اختلط عليه الأمر بين احائي جاعون من شبيحا وبين احائي Mibe Ha Tem إذ نسب كتاب الاستفسارات إليه . رغم أن الأول

(١) الأسفار الخمسة : نفس المصدر . تك ٣٠ : ٨

هو مؤلف هذا الكتاب بينما يعتبر الثاني من الجيل الأخير لطبقة المفسرين اليهود المعروفة بالسبورائيم (١) .

ورشى في اعتماده على السلف وتراثهم في تفسيره كان لا يذكر الأسماء إلا نادراً ، وإنما كان يشير إليهم بقوله « وقد فسر آباؤنا » (٢) وفي كثير من التفاسير لا يشير البتة إلى المصدر أو المؤلف الذي اقتبس منه كما فعل مع سعديا الفيومي خاصة في الفقرات التي يتطلب الأمر استنباط أحكام تشريعية منها (٣) وفي هذه الحالة نجده قد رجع واعتمد أيضاً قواعد التفسير التي وضعها هليل الشيخ والتي تسمى بالقواعد السبعة لهليل ، وكذلك بقية قواعد التفسير المعروفة (٤) .

خامساً : اللغات المحلية والأجنبية :

في عصر رشى لم تكن العبرية تستخدم كلغة حديث وتخطب بين اليهود في مختلف الأقطار والبلدان وقصر استخدامها في شعائر العبادات والطقوس الدينية والتعليم . وكان اليهود يستخدمون في حياتهم العامة لغات البلاد التي يقيمون فيها . وضح ذلك بين يهود الدولة العربية حيث كانوا يتحدثون العربية بل ويستخدمونها في مؤلفاتهم ، وكذلك فعل يهود فرنسا فقد كانت الفرنسية هي لغتهم الشائعة . هذه الظاهرة خلقت قصوراً واضحاً في ألفاظ اللغة العبرية ومفرداتها فاضطر الكثيرون إلى الاستعانة بلغات أخرى يستمدون منها ما يمكنهم من إتمام ما يهدفون إليه ، وفي تفاسير رشى وخاصة في العهد القديم نجد هذا الرشح من اللغات الأخرى واضحاً

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ١ ص ٢٢٢

(٢) الأسفار الخمسة : تك ٣٠ : ٧ ، مع تفسير رشى .

(٣) سعديا الفيومي : تفسير القواعد الثلاثة عشر ص ٧٤

(٤) اوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٥٩

عنده وخاصة من اللغتين الفرنسية والألمانية ، وقد حصر مؤرخوا حياة
رشي عدد الدخيل في الفرنسية في تفاسيره فوجدوها ما يقرب من الثلاثة
آلاف كلمة وفي استخدامه لهذه الكلمات كان دقيقاً بحيث لا يفرط في
ذلك بل لا يلجأ إليها إلا إذا أعوزته عبرية عصره إلى ذلك فيضطر إلى أن
يستعين بفرنسيته كما في شرحه كفقرات الخروج ٢٨ : ٤١ ، وحزقيال
٢٧ : ٣ وغيرها من فقرات أسفار العهد القديم .

سادساً : بيئته :

تشكل البيئة باستمرار ركناً هاماً في فكر العلماء والمفكرين ، وتعينهم
في استقواء مآلاتهم من الظروف المحيطة بهم ، والتعبير عن ما يحدث
حولهم بنفس ما يُستخدم من ألفاظ ومصطلحات حتى أن كثيراً من الأعمال
تأثرت بصورة واضحة لما يجري في بيئة المؤلف وتعبيراً كاملاً عما فيها .
ورشي لم ينفصل في تفاسيره عن هذه البيئة التي عاشها وشارك أهلها
عملهم تاجراً وصانعاً ومعلماً ، ولذلك نجد اعتمده في عمله على ملاحظاته
الشخصية التي لاحظها في حياته واستخدم ما شاهده من مظاهر بيئية
مختلفة في تفاسيره ، فكثيراً ما نجد يتحدث عند يادته وما يجري في
أسواقها ، وعاداتها ومن ذلك ما جاء في حزقيال (١) .

فهو هنا يعطي القارئ وصفاً لما كان يتبع من تقاليد في أسواق مدينته
بين التجار القادمين إليها من أماكن بعيدة ، والتي يكون قد رآها أو مارسها
بنفسه « وعندما لا يكون لديه معلومات مباشرة يسجلها ويستخدمها في

(١) الكتب المقدسة ، الأنبياء الآخر ج ٧ ، حزقيال ، فيلنا ١٩٠١ . حيث قال رشي :
« هكذا كانت عاداتهم . فالتجار الذين يأتون إليها البعض من الشمال والبعض الآخر
من الجنوب لم يكن يسمح لهم بالتجارة مباشرة كل مع الآخر . وإنما كان أهل البلدة يشترون
من هذا ثم يبيعون لذلك » . (حزقيال ٢٧ : ٣) .

تفاسيره فإنه كان يستخدم معلومات سماعية تساعده في شرح بعض التعبيرات أو الجمل الصعبة ، في عصره . فمثلا لم يعرف عن رشي أنه زار إيطاليا وشاهد مدنها خاصة البندقية ، ومع ذلك نجده يستخدم صورته لما يحدث فيها من حركة بين القوارب في شوارعها وكيفية التنقل هناك (١) ، وهو هنا يصف البحر وجزره وسكانها وكيف يتنقلون من جزيرة إلى جزيرة .

إن معرفة رشي الوثيقة بما كان يجري حوله ويحيط به من مظاهر البيئة والحياة يعتبر مصدراً هاماً من مصادر فكر رشي اعتمد عليه كثيراً ، واستمد منه تفاسيره . ولم يكن فكر رشي قاصراً على التعلم مما يجري حوله أو ما يريد أن يقوله بالكلمة فقط ، وإنما استخدم أيضاً الأسلوب التصويري في التفسير ، « ونسمع أن هناك العديد من الرسوم قد ضمنها رشي تفاسيره المخطوطة وذلك من حفيده شموئيل بن مائير والذي يتحدث عن جده من هذه الناحية فيقول : « كان أستاذي - جدي - قد رسم وصور لوحات عديدة في تفسيره » (٢) وهكذا كان رشي يبدو وثيق الصلة بالبيئة التي عاش فيها ، وأعانته بطبيعتها الحية ونقل ذلك إلى القارئ في تفاسيره .

* * *

(١) الكتب المقدمة ج ٨ ، فيلنا ١٩٠١ « وبنهون من بيت إلى آخر بالسفن مثل مدينة فينيسيا » (أشعيا ٤٢ : ١٠) .

(٢) عزرا شر شفسكي : أهمية تفسير رشي ص ٧٤

تلاميذ رشي ومدرسته :

إذا قيس العلماء بمقدار ما يحدثونه في العلم والفكر ، وبمقدار ما يتركونه من تلاميذ يواصلون نفس المسيرة التي خطها أستاذهم ، نجد أن رشي قد فاق معاصريه من مفكرى اليهود في البلاد المسيحية في كل ذلك ، فقد أحدثت تفاسيره يقظة كبيرة بين يهود عصره لسهواتها وشعبيتها مما أكسبه شهرة كبيرة ومنزلة رفيعة بين قومه ، وجعل مدرسته قبلة الباحثين في الديانة اليهودية . وعندما بدأ رشي افتتاح مدرسته الدينية ، التف حوله جمع من التلاميذ تلقوا على يديه دراسة الكتب الدينية وشرحها لهم وأملى عليهم تفاسيرها ، وأعاد صياغة ما قد يحتاج منها إلى فحص دقيق ، وواصل هؤلاء التلاميذ نفس منهج رشي في تفسيره ، واعتبرهم النقاد والمؤرخون امتداداً له .

كان أعمدة هذه المدرسة هم أفراد عائلة رشي . أزواج بناته الثلاثة إذ لم ينجب رشي أبناء من الذكور ، وقد شكل اثنين من أزواج بناته دعامة قوية في مدرسة رشي وهما مائير بن شموئيل ، ويهودا بن ناثان ، وقد أنجب الأول ثلاثة أولاد انضم اثنان منهما إلى هذا الصرح الذي شيده رشي وتعلموا على يديه . ومات رشي وما يزال الثالث حدثاً صغيراً . ويمكن إجمال تلاميذ رشي فيما يلي :

١ - مائير بن شموئيل (١٠٦٥ م - ١١٣٥ م) :

ولد في راميرو بفرنسا في أواخر القرن الحادى عشر ، تعلم على يد رشي عقب عودته من ألمانيا ، وأظهر نبوغاً في دراسته ثم تزوج يونخيد ابنة رشي وأنجب منها ثلاثة أبناء وبنت واحدة ، وكان لدرسته الدينية

وتعلقه بأستاذه أثر كبير في توجيه أبنائه الثلاثة إلى الدراسة والبحث في أمور الدين والشريعة تحت إشرافه وإشراف أستاذه (جدهم) . « وقد اشترك مائير مع حميه في تدوين فتاويه الشرعية » (١) . وتوفي في النصف الأول من القرن الثاني عشر في نفس العام الذي ولد فيه ابن ميعون .

٢ - يهودا بن ناثان :

أحد تلاميذ رشي البارزين الذين تأسست بهم مدرسته في ترويز ، تزوج بالابنة الثانية لأستاذه رشي ، وسار على نفس منهجه في العلوم الدينية ، وأظهر تفوقاً ملحوظاً في دراسته للنامود والشريعة اليهودية ، فكتب بعض الشروح على كثير من فصول التامود كما اشترك مع أستاذه في تنقيح كثير من أعماله ، ويذكر بعض المؤرخين أنه « أكمل تفاسير رشي بناء على طلبه منه قبل وفاته مستخدماً في ذلك ما تلقاه منه من الشروح مشافهة » (٢) .

٣ - سمحا بن شموئيل :

ولد وعاش في فرنسا في القرن الحادي عشر وأوائل الثاني عشر إذ توفي في نفس السنة التي توفي فيها رشي (٣) . وكان قد تتلمذ على يديه . ومن أهم ما ترك سمحا كتابه الذي نسبته إلى اسم المدينة التي ولد فيها (٤) وسماه « مجزور فيتري » (٥) ويبدو أنه كان معروفاً لدى يهود عصره في

(١) لير ص ١٨٨ (٢) نفس المصدر ص ١٨٧ (٣) اوتسر إسرائيل، ج ١٠ ص ١٦٦

(٤) نفس المصدر ، ج ٦ ص ١٤٦ (٥) مجزور فيتري : وهو كتاب في أدب الصلوات .

وضعه سمحا بن فيتري ، وينقسم الكتاب إلى قسمين متضمناً الصلوات طول العام إلى جانب تراثيل وتفسير للوصايا العشر ، وتفسير لفصول الآباء ، وبعض فتاوى لأستاذه رشي ، وذكر لأحكام الذبح . كما توجد به بعض أشعار دينية لا توجد في أي مجزور آخر ، إذ يوجد أكثر من كتاب يحمل اسم مجزور وأقدم مجزور حسب المناهج الأوروبية هو مجزور روماني أو مجزور هيريجوس الذي كان سائداً في بلاد اليونان ومؤلفه هو الحاخام الياهو بن بنيامين اللاوي (انظر اوتسر إسرائيل ٥ ص ١٤٦) .

ذلك الوقت إذ تردد ذكر هذا الكتاب كثيراً عن طريق يعقوب تام وحفيده إسحق « ففي إحدى فتاويه يقول : وقد رأيت في محزور فيتري الذي ألفه في شيخوخته وهو أحد تلاميذ رشي » (١) .

٤ - يعقوب بن شمشون :

ويسمى أحياناً يعقوب بن شمعون ، وهو أحد أفراد هذا الجيل من يهود فرنسا الذين تتلمذوا على يد رشي ، ويذكره دائماً بالاحترام « ويظهر ذلك من تفسيره لمسيخت (٢) أبوت إذ يذكر رشي بإجلال باعتباره أستاذاً له » (٣) . ويعتبر يعقوب بن شمشون أستاذاً من أساتذة حفيد رشي يعقوب بن مائير .

وتفسير يعقوب بن شمشون لمسيخت أبوت ينسبه بعض المؤرخين إلى رشي « وليس له ، كما أُنْزِلَ له تفسير على بيصا وكتاب الخلق ، مع ذكر ملاحظات على الأحكام الخاصة بعيد الفصح ، ومقدمة على الوصايا العشر باللغة الآرامية » (٤) .

٥ - شموئيل بن مائير (رشبام) :

وهو ابن مائير بن شموئيل وحفيد رشي ، ولد في نهاية الحادي عشر (١٠٨٥ م) وتوفي عام ١١٧٤ م . تتلمذ مثل أبيه على يد رشي ونال عنده منزلة كبيرة وتأثر به تأثراً شديداً ، ويعتبر رشبام من المصادر الهامة

(١) أوتسر إسرائيل ، ج ٦ ص ١٤٦

(٢) مسيخت أبوت : وهو المبحث التاسع من القسم الرابع من أقسام المشنا المسمى نزيقين أي الأضرار أو الجنايات ويتضمن الحكم والأحكام الشرعية والأخلاقية التي تطلق بها الآباء القداى من رؤساء الدين . ويلخص العقائد والسلوك المطلوب من اليهودي . ويسمى أيضاً « برقي أبوت » أي فصول الآباء . أو فقرات الآباء (انظر : الفكر الديني ص ٨٥ ، اليهودية) .

(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ١٧٤ (٤) نفس المصدر والصفحة .

في الوقوف على حياة رشي « وعلى الرغم مما عرف عنه بأنه كان يقتنى أثر جده إلا أنه كان له منهجه في التفسير » (١). حيث كان ينحو فيه منحاً صوفياً ومع ذلك فإن الصفة الغالبة على تفاسيره هي التي تعلمها من جده وهي الاتجاه باستمرار إلى المنهج البسيط « البشاط » وقد يلجأ إلى الدراش ولكن ذلك في أضيق الحدود ، وكان سلفياً يتمسك بما أُوثر عن السلف من أقوال وأفعال .

ومن تفاسير رشبام أمكن معرفة طريقة رشي وأسلوبه في التفسير ومنهجه فيه ، ورغبته في تعديل ما قد يكون محتاجاً إلى تعديل في تفاسيره لإدخال ما يراه مطلوباً طبقاً لمقتضيات العصر ولما يظهر من تفاسير أخرى : « فرشبام في تفسيره للفقرة السابعة من الإصحاح الثلاثين من التكوين يقول : ولقد سار الأوائل على منهج الدراش في أعمالهم ، ومن خلال ذلك لم يعتادوا التعمق في البشاط ، ثم جاء جدى الذى أنار الطريق أمامهم ، فقد انتهج منهج البشاط ، ومع ذلك فقد صرح لى أنا شموئيل بن مائير ، وتناقش معي في أنه لو أتيتحت له فسحة من الوقت لوجب عليه أن ينظر في تفاسيره ويفسر تفسيرات بشاطية طبقاً لما يستحدث من تفاسير » (٢). وقد قام شموئيل بن مائير بعد موت جده بقيادة مدرسته ، وإكمال ما قد يكون ناقصاً من تفاسيره خاصة وأن معظم مخطوطات جده كانت في متناول يده .

٦ - يعقوب بن مائير (ريبام) :

وهو أيضاً ابن مائير بن شموئيل : وشقيق رشبام وحفيد رشي ، ولد في راميرو بفرنسا في القرن الثاني عشر (١١٠٠ م) ومات في ترويز عام

(١) ليبر ص ١٨٨ نفس المصدر . (٢) اوتسر يسرائيل ، ج ٩ ص ١٥١

١١٧١ م . تلقى تعليمه في صغرة على يد والده ، ثم أخيه رشبام ، ثم تتلمذ بعد ذلك على يد يعقوب بن شمشون وبذلك يكون قد تلقى كافة مناهج رشي في التفسير عن طريق هؤلاء الثلاثة ، ولذلك يعتبر يعقوب بن مائير استمراراً للمدرسة جده . وقبل أن يستقر في ترويز ، ونتيجة لموجة اضطهاد اليهود التي سادت معظم البلدان المسيحية نتيجة للحرب الصليبية الثانية ، تعرض ريبام لهذا الاضطهاد ، وكاد يقتل ، ولذلك ترك راميرو وذهب إلى ترويز عام ١١٦٠ حيث أصبح هناك رئيساً للحاخامين وقام بأعمال كثيرة في مجال الديانة اليهودية وأحدث بعض التعديلات وأضاف إلى أعمال جده إضافات جديدة « ومن هنا يعتبر المؤرخون أحفاد رشي من الذين أضافوا إضافات جديدة إلى تفسير جدهم » (١) . حيث قاموا مع غيرهم من تلاميذ رشي أو من تلاميذهم بالعمل على استمرار مدرسة رشي التفسيرية مضيفين أحياناً إلى هذه التفاسير أو مكملين لها ومجددين لمنهج البسيط الذي ساد معظم تفاسيره وخاصة في العهد القديم . كما أن « من بين تلاميذ رشي الذين لم ينالوا شهرة كبيرة : ماثانياس بن موسى من باريمن . وشموئيل بن بريجوريس ويوسف بن يهودا » (٢) . ويعد المؤرخون أيضاً يوسف كارا ضمن الذين تتلمذوا على يد رشي لعلاقته الوطيدة به ولصداقته لخفيده رشبام ، وخاصة في الفترة التي أعقبت موت مناحم بن حلبو الذي يعتبر الأستاذ الأول ليوسف كارا .

أعمال رشي وما ينسب إليه منها :

على الرغم من أن شهرة رشي في الأوساط الدينية اليهودية والمسيحية على السواء نجاعته كمفسر وعالم من علماء الدين والشرعة اليهودية ،

(١) تفسير يوسف كارا للأنياء الأوائل : طبعة البروفير شمعون عفشطين ، أورشليم ١٩٧٢

(٢) لير ص ١٩٢

ولقدرته ودأبه على القيام بتفسير ذلك الكم الوفير من النصوص الدينية - التي يتضمنها العهد القديم والتلمود ، أقول على الرغم من كل ذلك فالأقوال ما زالت متصارعة حول ما إذا كان رشي قد قام فعلاً بتفسير كل العهد القديم - التوراة والأنبياء والمكتوبات - أو أنه قام بتفسير بعض هذه الأسفار فقط ، ولم يتمكن من إنهاء تفسير بقيتها . لأسباب لعل منها أن العمر لم يمتد به أو ربما لاهتمامه بما يتعلق منها بالأمور التشريعية والأخلاقية .

والأمر الذي يكاد يجمع عليه مؤرخو سيرة رشي الذاتية وتقييم عمله أنه قد فسر أسفار موسى الخمسة بأكملها وبقية أسفار العهد القديم « باستثناء عزرا ونحميا وأخبار الأيام وبعض أجزاء من سفر حزقيال ، وأيوب إذ أنها تنسب لغيره » (١) . وتذكر بعض مصادر أخرى أنه لم يقم بتفسير أسفار « عزرا ونحميا وأخبار الأيام » (٢) فقط ، وأنها ليست من عمله معللين ذلك بأن تفاسيره لهذه الأسفار المذكورة تختلف في أسلوبها وطريقة عرضها عن الأسلوب وطريقة العرض المعروفة في تفسير رشي ، ولكن هناك من يقف من هذا الاختلاف موقفاً وسطاً حيث يرى أن تفسيره لهذه الأسفار أصلاً من عمله « إلا أن تلاميذه ربما أعادوا صياغتها وزادوا عليها بعض الإضافات » (٣) . محاولين الحفاظ على روح العمل الذي قام به أستاذهم .

وعلى الرغم من أن هذا الرأي يقترب كثيراً من الصواب ، إلا أن ذلك يجعل الباحث في حياة رشي يتمهل بعض الشيء قبل أن يصدر رأياً في أعماله فحياة رشي التي عاشها تلميذاً ومعلماً ومربياً لجيل من التلاميذ

(١) Universal Jewish Encyclopedia. (Rahsi) p. 78.

(٢) Rashi and the Christian Scholar p. 31.

(٣) Encyclopediā Jūdicā V, 13. (Rashi).

استمر أثرهم حتى القرن الرابع عشر يوحى أنه لم يكن بمقدوره أن يتم هذا العمل الضخم كله بمفرده خاصة إذا علمنا أنه لم يكن يهدف من عمله هذا مجرد شرح ألفاظ وإنما كان يهدف إلى تأكيد مضمون العهد القديم واستمراريته والارتفاع به باعتباره نصاً دينياً يحتوى الكيان اليهودى كله ويشكل مع التلمود دستور اليهود الدائم أينما كانوا وفى أى أرض وجدوا ، ومن هنا يمكن القول بأن ما اختلف فيه المؤرخون من نسبة تفسير هذه الأسفار لرشى يكمن فى أحد أمرين :

الأول : وهو أن رشى لم يفسر هذه الأسفار كتابة ولم يترك مخطوطات لهذه التفاسير وإنما فسرهما مشافهة لتلاميذه الذين قاموا عقب وفاته بصياغتها حسب ما تلقوها منه . وبأسلوبهم الذى يقترب كثيراً من أسلوب وطريقة أستاذهم أتموا هذه التفاسير . وهذا أقرب الاحتمالين خاصة ونحن نعلم أن من أفراد أسرته عدد كبير من التلاميذ قد واصلوا منهج جدهم .

الثانى : لعل رشى قد بدأ فعلاً فى تفسيره لهذه الأسفار ، إلا أن الأيام لم تمهله حتى يتمها ، وجاء تلاميذه من بعده وأتموا هذه التفاسير ولم يتم أحد منهم فى نسبة هذا العمل لنفسه وبمرور الأيام والبعد عن العصر الذى تم فيه هذا العمل دخلت هذه التفاسير ضمن عمل رشى ، وربما يؤيد ذلك أن أحداً لم يذكر أن رشى كان يتبع ترتيب أسفار العهد القديم فى التفسير .

وفىما يتعلق بتفسير رشى للتلمود ، فإن المؤرخين والباحثين يقفون من ذلك نفس الموقف المتحفظ كما فعلوا مع تفسيره لأسفار العهد القديم فمن قائل بأنه قد فسر التلمود ولم يحدد صراحة ما إذا كان قد فسر التلمود بأكمله أو أجزاء منه . ومنهم من يقول بأنه « فسر التلمود فيما عدا

ثلاثة فصول لم يفسرها ،^(١) ولم يذكر على وجه التحديد ما هي هذه الفصول الثلاثة التي لم يفسرها رشي .

ونظراً لأن ما أمكن الحصول عليه من تفاسير رشي للنامود لا يتعدى بعض المقتطفات من هذه التفاسير متناثرة في ثنايا مصادر مختلفة ، وليست المصادر الأصلية لهذه التفاسير الأمر الذي لا يمكن معه الحكم بصورة يقينية في نسبة هذه التفاسير لرشي أم أنها منحولة إليه ، فإنه من خلال هذه التفاسير المتناثرة وما أثير حولها من آراء متضاربة يمكن القول بأن رشي لا يمكن أن يكون قد قام بإتمام تفسير التامود كله لأسباب أهمها ضخامة حجم التلمود نفسه والتي تؤكد احتياج المفسر إلى التفرغ اتمام لهذا العمل ، وفسحة من الوقت لإنجاز هذه التفاسير كلها ولعل ذلك لم يتوفر بصورة واضحة لرشي وأن ما يمكن قوله حول ذلك هو ما قيل فيما يختص بالعهد القديم وهو أن رشي إما أن يكون قد بدأ ولم يكمل أو أنه شرح مشافهة ودون تلاميذه ذلك أو مضمونه فيما بعد ومن الأجزاء التي يشك في نسبتها إلى رشي ما يلي :

أولاً : تفسيره لبابابترا^(٢) يقال « إن صموئيل بن مائير قد قام بتكملة التعليق على الجزء الأكبر منه^(٣) إذ قد بدأه رشي وتركه دون أن يكمله ، كذلك قام بشرح الأجزاء الخاصة بالفصح والتي كان رشي قد اختصرها « مستخدماً مخطوطات رشي . . . وتبنى طريقة جده »

Universal Jewish Encyclopedia P. 78.

(١)

(٢) بابابترا : يعني الباب الأخير . وهو المبحث الثالث من القسم الرابع والذي يسمى الأضرار أو الجنايات ويتضمن البحث في أحكام الممتلكات ، والتجارة والموارث ، وما يدور حولها (انظر : الفكر الديني ص ٨٤ ، واليهودية) .

Waxman, History of the Jewish Literature. V. I. p. 269.

(٣)

ولكنه لم يستطع أن يقلد أسلوب كتابته « (١) .

ثانياً : مسيخت ابوت ونِدرِيم (٢) لم يفسرهما رشي وإنما نسبت إليه (٣) ، وتختلف الأقوال فيما يتعلق بتفسير مسيخت ابوت وما إذا كان يعقوب بن شمشون تلميذ رشي هو الذي فسرهُ (٤) أم أن يهودا بن ناثان هو الذي أكمل تفسيره بعد أن تركه رشي ناقصاً ، خاصة وأنه قد أكمل بعض تفاسير رشي بناء على طلبه . إلا أن بعض المصادر تقول بأن يعقوب ابن شمشون هو الذي قام بهذا العمل .

ثالثاً : ويبدو أن يهودا بن ناثان كان من أنشط تلاميذ رشي فيما يتعلق بتفسير الشريعة اليهودية بصفة خاصة إذ نجد أنه بالإضافة إلى ما نسب إليه من تفسير مسيخت ابوت أو إكماله نجد بعض المصادر تذكر أنه « كتب وأضاف في التعليق الخاص بمسيخت » « نازير » (٥) الذي يحمل اسم رشي إلا أنه ليس أصلاً من عمله « (٦) .

-
- (١) المصدر السابق ص ٢٦٩ ، واوتر إسرائيل ، ج ٩ ص ١٣٨
 (٢) مسيخت ندرِيم : ويعنى النذور ، وهو المبحث الثالث من القسم الثالث المسمى سيذر ناشيم (أى النساء) وهو يبحث في النذور وما يتعلق بها من حيث أحكامها وشروط التحلل منها ويستمد مادته التشريعية من سفر العدد ٣٠ : ٣ - ١٦
 (٣) اوتر إسرائيل ، ج ٦ مادة نذر (٤) المصدر السابق .
 (٥) نازير : أى الشخص الذى ينذر لخدمة المعبد ، وهو المبحث الرابع من سيذر ناشيم ، ويبحث في الأشخاص الذين صدر في حقهم نذر لخدمة المعبد وأساس ذلك ما ورد في سفر العدد ٦ : ٢ - ٢١ . وفي هذا المبحث يتحدث عن المحرمات للشخص الذى نذر للخدمة كما يبحث في الواجبات التى يتحتم عليه القيام بها إلى أن تكتمل أيام النذر كما يحتوى على الطقوس التى تقام يوم انتهاء هذا النذر (الفكر الدينى - اليهودية) .
 (٦) وكسان : نفس المصدر ص ٢٦٨ .

رابعاً : مسيخت « مكوت » (١) لم يتم رشي تفسيره كاملاً وقام يهودا ابن ثاثان أيضاً بتكملة تفسيره بناء على ما تركه رشي من مخطوط لهذا المسيخت . (٢)

هذا فيما يتعلق بما قام به رشي من تفسير للنصوص الدينية اليهودية التي توارثها اليهود جيلاً بعد جيل واعتبروها تراثاً دينياً يرجع إلى موسى عليه السلام . وصحح رشي ما يحتاج منها إلى تصحيح وضبطه طبقاً للقواعد المعمول بها في المسورت ، كما حاول أن يربط ويوجد العلاقة بين النصوص بعضها وبعض حتى تبدو في تناسق وتكامل . وكان التفسير والشرح هو العمل الرئيسي الذي عرف رشي عن طريقه ، إلا أنه يبدو أن هناك بعض الأعمال الدينية الأخرى التي تنسب إلى رشي ، والتي يُفقد ما جاء فيها في معرفة منهج رشي وأسلوبه في معالجة الأمور الدينية وخاصة المتعلقة منها بالشرعية وأحكامها .

هذه الأعمال لم تظهر متكاملة في حياة رشي ، ويبدو أن تلاميذه كان لهم دور كبير في جمع مخطوطات هذه الأعمال عقب وفاته ثم ترتيبها ونسخها والاحتفاظ بها إلى أن تم طبعها بعد ذلك ومن أعمال رشي التي اشتهرت بنسبتها إليه ما يلي :

أولاً : استفسارات وفتاوى :

وهو كتاب يتضمن بعض الاستفسارات الدينية والشرعية وردود رشي عليها كانت بمثابة فتاوى شرعية وأحكام دينية يعمل بها . وقد اتبع

(١) مكوت : الضربات ، وهو المبحث الخامس من القسم الرابع (تزيقين) ، وهو خاص بالعقوبات التي توقع على شهود الزور ، والأحكام التي توقع على بعض الجرائم الأخرى والتي تكون عقوبتها الجلد ، ويستمد هذا المبحث مادته التشريعية من سفر العدد ٣٥ : ١٠-٣٢ وكذلك سفر التثنية ١٩ : ١-١٣ ، ١٩ : ١٦-١٩ ، ٢٥ : ١-٣ .

(٢) وكسبان نفس المصدر ص ٢٦٨

رشي في هذا الكتاب نفس الأسلوب الذي كان يتبعه الجءونيم في بابل . ولم يعثر على هذا الكتاب . وما يوجد من معلومات عنه قد وصلت عن طريق تلاميذ رشي الذين أشاروا كثيراً، إليه في مؤلفاتهم وأوردوا بعضاً من هذه الفتاوى كما فعل سمحا من فيترى في محزوره (١) ، إذ ضمنه بعضاً من هذه الإجابات وذكر صراحة نسبتها إلى رشي . كما يذكر البعض أن هذا الكتاب يتضمن إلى جانب فتاويه بعض الدعوات والابتهالات الدينية التي ألفها رشي .

ثانياً : كتاب الفردوس :

وهذا الكتاب يتضمن شرحاً وتفسيراً لبعض الأحكام الدينية الواردة ضمن نصوص العهد القديم والتلمود ، كما يحتوي أيضاً على بعض الفتاوى الدينية التي يقدمها رشي لأبناء طائفته . وقد عثر على مخطوط هذا الكتاب وطبع ، وظهرت منه طبعتان ، طبع في القسطنطينية عام ١٧٤٢ م (٢) . للمرة الأولى ، وإن كانت بعض المصادر تختلف حول هذا التاريخ حيث ترجع تاريخ الطبعة الأولى إلى تاريخ متأخر عن ذلك (٣) ، وإن كان ترجيح التاريخ الأول هو الأقرب إلى الصواب إذ من المعلوم أن تفاسير رشي كانت من أولى المؤلفات التي تم طبعها في بداية اختراع الطباعة في الغرب .

أما الطبعة الثانية والأخيرة لهذا الكتاب فقد كانت في وارسو عام ١٨٧٠ م « وفي هذه الطبعة الأخيرة غير الناشر من نظام وترتيب الكتاب »

(١) زئيف يمتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٣٣ (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) أوتسر إسرائيل ، ج ٧ ص ١٢٨ ، وقد ذكر هذا المصدر أن الطبعة الأولى كانت عام ١٨٠٧ م في القسطنطينية أيضاً .

ويبدو أنه أضاف إليه إضافات لم تكن في طبعته الأولى ، (١) كما يحتوى الكتاب على بعض الابتهاالات الدينية والدعوات وأناشيد التوبة والغفران .

ثالثاً : كتاب المحظور والمباح :

وهو كتاب فى الشريعة اليهودية ، يحتوى على بعض الأحكام الشرعية الخاصة بالطلاق والحليصاه (٢) وما يتبع فى ذلك من أحكام وقرارات طبقاً لما ورد فى العهد القديم وما نقله التراث الدينى اليهودى فى هذا الشأن . وإلى جانب ذلك يحتوى الكتاب أيضاً على كثير من أمور الدين ورأى رشى فيها موضعاً المحظور والمباح فى الشريعة اليهودية .

رابعاً : كتاب الفصول :

وقد أوردت بعض المصادر هذا الكتاب بعنوان آخر ونسبته أيضاً إلى رشى . ويبدو أن هذين الكتابين نسخة واحدة ، تحمل عنوانين مختلفين ولعل السبب فى ذلك تواجد مخطوط الكتاب عند تلميذين من تلاميذ رشى . أو لعل المخطوط نفسه وجدت منه نسخة بعد فترة طويلة .

والكتاب كما يفهم من عنوانه يحتوى أيضاً على بعض من الأحكام

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٧ ص ١٣٨

(٢) حليصا : وتعنى لغة الخلع ، الإخراج . من الفعل المتعدي Hals بمعنى خلع ، بسط ، أخرج . وتعرف الحليصاه فى الشريعة اليهودية فى زواج « اليوم » وهو زواج الأخ الأكبر من أرملة أخيه المتوفى إذا لم يكن قد ترك أولاداً ، فإذا رفض هذا الاخ الزواج من أرملة أخيه تم عند ذلك عملية الحليصاه أى خلع النعل وذلك بأن يحضر الأخ الذى رفض هذا الزواج ، أمام الحاضرين ، وتتقدم الأرملة معلنة هذا الرفض بقولها لقد رفض أخو زوجى الحفاظ على اسم أخيه برفضه الزواج منى وإصراره على ذلك وتقرب منه أمام الحاضرين ثم تخلع نعله وتبصق فى وجهه تقول هكذا يفعل بالرجل الذى لا يبنى بيت أخيه فيدعى اسمه فى إسرائيل بيت مخلوع النعل . وبهذا يتمكن الرجل من أن يتخلص من هذا الزواج . وهذه العملية تشبه الطلاق . (انظر : ابن شوشان ، ج ١ ص ٤٠٩ ، ٤١٢ . واوتسر إسرائيل ، ج ٤ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩) .

الشرعية اليهودية ، والمناسك التي يجب على اليهودي المتدين أن يتبعها ويتمسك بها .

ويمكن القول بأنه نظراً لأن هذين الكتابين لم يتم طبعهما إلى الآن فإنه يشك في نسبتهم إلى رشي ، أو أن محتوياتهما هي نفس محتويات كتبه الأخرى تقريباً . ولعل أحد تلاميذه أو أتباعهم قام بجمع محتوياتهما من كتب متفرقة منها محزور فيترى ، (١) .

خامساً : سدور رشي :

ويتضمن هذا الكتاب أيضاً شرح وتعليق لبعض الأحكام الشرعية ، ويعتبر آخر ما طبع من مؤلفات رشي . إذ طبع في برلين ما بين عام ١٩١١ - ١٩١٢ م . وقد كتب الناشر عليه بعض الملاحظات والتعليقات .

وبصفة عامة ، وبصرف النظر عن حقيقة نسبة هذه المؤلفات إلى رشي من عدمه ، فإن الفضل الأول في وصول هذه المؤلفات إلينا يرجع بلا شك إلى تلاميذه . فلو لم يكن هؤلاء في ولاء مستمر لأستاذهم لضاعت هذه الكتب . فلم تكن الطباعة قد عرفت في عصره ، وأنه قد تركها مخطوطات وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه الكتب - بصورتها التي عرفت بها مطبوعة - ربما لم تكن معروفة في عصر رشي ، وإنما جمعها جيل الإضافيين من تلاميذه ونظموها وأضافوا إليها كثيراً من التفاسير والفتاوى والشروح على ضوء ما تعلموه من أستاذهم « وكان الشيء الذي يميز كل هذه التفاسير ليس الرغبة في تقديم أبحاث نظرية بحثة وإنما تفسير العهد القديم للجماهير بقدر المستطاع ، وذلك عن طريق شرح العلاقة بين ما هو مكتوب ، وإيجاد تفسير بسيط لها ، ومن هنا كانت مؤلفاتهم عبارة

(١) يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٣٤

عن كتب شعبية تعتبر امتداداً لانتجاه رشي واستمرت تفاسيرهم تنهج
منهج البشاط ، (١) في معظمها وإن كانت لم تغفل المناهج الأخرى إغفالا
تاماً وخاصة منهج الدراش .

* * *

[(١) تفسير يوسف كارا ص ٨]

الباب الثاني

منهج رشي في التفسير

- الفصل الاول : موقف رشي من اللغة .
- الفصل الثاني : التفسير بالمأثور .
- الفصل الثالث : تفسير الكتاب بعضه ببعض .
- الفصل الرابع : التحرد في استخدام اللغة وتطبيق خصائص العربية عليها .

الفصل الأول

موقف رشي من اللغة

اتخذ رشي من البشاط ^(١) منهجاً يغلب على جميع تفاسيره رغم عدم تعصبه له ، ومن المعروف أن هذا المنهج يقوم أساساً على توضيح المعنى الحرفي للفقرة والمفهوم العام لها ، ويركز في إيصال هذا المعنى إلى القارى على العناصر اللغوية التي تتكون منها الفقرة . ومن هنا كانت اللغة تشكل في تفاسير رشي عاملاً أساسياً ومهماً .

وفي فرنسا في عصر رشي لم يكن هناك اهتمام كامل بعلوم النحو واللغة ، بل وأحياناً كانت اللغة تعتبر ضرباً من الزندقة والبعد عن الحياة الدينية الروحية تماماً كما كان اليهود في الأندلس قبل فتح المسلمين لها وقد سبق أن أشار مروان بن جناح ^(٢) بنفسه إلى ذلك . ومن هنا كان رشي يعتبر فريداً بين علماء عصره من هذه الزاوية لاتجاهه نحو اللغة ومشاكلها في النص وتعرضه لها في تفاسيره : فقد ركز في تفاسيره على التحليل الدقيق للغة النص ^(٣) . ولم يسبقه في هذا المجال إلا مدرستي الجاعونيم والأندلس لنقلهما عن المناهج العربية فما الذي دفع رشي إلى الاتجاه نحو اللغة ، ومن أين استقى معلوماته ؟ .

اهتمام رشي بالنص ودراسته وشرحه وتبسيطه لجماهير اليهود في عصره لا شك كان الدافع الأول له في بحثه ، وقد كان كل ما يذكره النص في رأى رشي لا بد وأن له معنى قد يتضح أحياناً وقد يغمض على البعض أحياناً

(١) انظر المدخل «مناهج التفسير القديمة» . (٢) انظر مقدمة كتاب اللع لمروان بن جناح .

(٣) The Judaic Heritage. p. 149.

أخرى إلا أن كل كلمة إضافية أو عبارة قد تبدو غير هامة لها هدفها وقيمتها في النص . ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة اللغة من خلال استخدامها في النص ودلالاتها في التفسير حتى بلغ به الأمر إلى أن يزيد أموراً قد تعد من قواعد اللغة في عصره وانفرد بذلك دون غيره كما سيتضح بعد . واعتمد رشي في ذلك على مصدرين هامين من مصادر اللغة أخرجهما المدرسة الأندلسية وهما كتابي مناحم بن سروق ، ودوناش بن لبراط ، كما كان سنده في ذلك أستاذه مناحم بن حلبو الذي تتلمذ بدوره على عالمي الأندلس مناحم بن سروق ودوناش بن لبراط وكان يجيد العربية ويتحدث بها وقد أشار رشي إلى تتلمذه على ابن حلبو في أكثر من موضع . إلا أنه على الرغم من اعتماد رشي في تعامله مع اللغة في تفاسيره على هذين المصدرين إلا أنه مع ذلك كان يختلف معهما أحياناً ويعلن ذلك صراحة في تفسيره كما جاء في شرحه للخروج ٢١ : ١٣ (١) وفي الخروج أيضاً (٢) .

واللغة بصفة عامة عبارة عن ألفاظ ذات أصوات رمقاط وصيغ صرفية ، وتراكيب نحوية ، وقد عرفها العلماء تعريفات كثيرة تدور حول هذا المعنى كان أشهرها تعريف ابن جني لها في الخصائص بقوله : « حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » (٣) . ومن المتفق عليه أن عناصر وأجزاء أي لغة هي مفرداتها ولهذه المفردات معانيها ، وبالرغم من أن هذه المعاني قد تكون ثابتة لا خلاف عليها ، إلا أننا قد نجد معها مرور

(١) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي ، وقد جعله مناحم في قسم Sed Sad ولا أوافقه على ذلك .

(٢) والمعنى : Mastehō في اللغة العبرية تعني رفعه كما في هوشع (١) Lō mas Lō yāmos .

وهكذا اعتبره مناحم ، أما أنا فأقول إنه ليس من جنس Yāmos mas وإنما من جنس Masah (نفس المصدر) (٣) أبو الفتح ابن جني : الخصائص ج ١ ص ٢٣٠ . نقلاً عن المزهر في علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ٧ . شرح محمد أحمد جاد المولى وآخرين ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي .

الزمن قد تبتعد عن مصادرها الأصلية وتأخذ اتجاهات أخرى تملئها ضرورة العصر والزمان ، ومن هنا فإنها تترك موطنها الأصلي وتدخل في دائرة الرمزية أحياناً ومع ذلك « فإن المعاني الرمزية الجديدة تعتبر نافذة نحصل من خلالها على بعض الآراء لفكر وعقلية الأجيال الماضية » (١) . ومن هنا أيضاً كانت ميزة رشي في تفسيره ، وسبقه لكثير من مفسري عصره في فرنسا على وجه الخصوص ، فقد فطن إلى تطور المعاني المختلفة للألفاظ في النص ، وحاول أن يجذ من التخريجات اللغوية لبعض الألفاظ مادة جديدة تساعد في شرح فقرة من الفقرات ، أو الخروج من متناقضات بين فقرات النص المفسر سواء كان ذلك في العهد القديم أو التلمود « وكان رشي على علم بالمتناقضات والتكرار وعدم التناسق الموجود في العهد القديم . وأول إصباح منه يمثل مشكلة : في البدء خلق الله السماوات والأرض . . . وروح الله ترف على وجه الماء والمشكلة هي : إذا كان الله قد خلق السماء والأرض في البداية ، فكيف أمكن لروحه أن تسكن المياه التي لم يذكر شيء عن خلقها سابقاً ؟ ؟ وهنا يعلق رشي أن قصة الخلق لم تتبع ترتيباً تأريخياً محدداً وأن المياه خلقت فعلاً قبل الأرض » (٢) .

ومن خلال تفاسير رشي المختلفة نقف على مدى تفاعله مع اللغة بالألفاظ المختلفة ومعاني تلك الألفاظ والأدوات الرابطة ، والتراكيب النحوية المختلفة ، وقد أولى رشي الحروف والأدوات عناية خاصة ، واعتمد على معانيها الاستفادة من سياق النص في شرحه إذ أن « المعاني الذاتية للكلمات لا يمكنها أبداً أن تنقل لنا فكرة ما إلا حين تتداخل مع كلمات أخرى بواسطة أدوات لا تحمل أى معنى ذاتي خاص بها ، فحروف العبر

(١) شرفسكي : حروف البحر والمطف ص ٢٠٠

The Judaic Heritage p. 144.

(٢)

والعطف تعطى الكلمات مكانها المناسب ومعناها الحقيقي في الجملة « (١) .
ولهذا فقد أعطى بعض هذه الحروف تعريفات ومعاني لغوية لم يكن بعضها
قد تداول استخدامه وبعضها جانبه الصواب في شرحه لها ، وكثير منها
سبقت إليها علماء التفسير واللغة اليهود وأخذها عنهم . كما يلي :

الحروف والأدوات واستخداماتها عند رثي :

قسم مروان بن جناح في كتابه اللمع الحروف إلى قسمين : حروف
أصلية وحروف زوائد بمعنى أنها تزداد على أصول الأسماء أو الأفعال لتؤدي
غرضاً معيناً تحتاجه الجملة ، ويتطلبه سياق النص ، ولا يتم المعنى بدونها ،
وإن كانت هذه الحروف قد تكون أصلية في مواضع أخرى ، ثم بعد ذلك
خص حروف الزيادة (٢) هذه بمزيد من الشرح والتوضيح طبقاً لما يجب
فهمه من نصوص العهد القديم .

واهتمام مروان بن جناح بمعاني حروف الزيادة وذكر مواضعها يرجع إلى
تأثره الشديد بعلماء النحو العربي الذين أولوا الحروف ومعانيها عناية خاصة
حتى أفرد لها كثير من النحويين مؤلفات منفردة (٣) يشرحون فيها هذه
الحروف ومعانيها ومواضعها في لغة القرآن الكريم ، ودفع ذلك شيخ نحاة
الأندلس إلى أن يحاكي المسلمين في منهجهم النحوي .

وقد يكون ابن جناح أكثر نحويي اليهود اهتماماً بهذه الناحية ، إلا أن
منهم من تعرض خلال شرحه وتفسيره للعهد القديم إلى ذكر الحروف
وأهميتها ومعانيها في النص بصفة خاصة أمثال سعديا الفيومي وعلي بن

(١) شرفسكي : نفس المصدر والصفحة . (٢) مروان بن جناح : اللمع ص ٢٣ - ٢٤

(٣) ذكرت كثير من كتب النحو العربي موضوع تبادل الحروف بعضها مع بعض . واهتم النحويون
بذلك حتى وضعت لها كتب مستقلة تختص بالحروف ومعانيها وتبادلها ، ومن أمثلة ذلك كتاب

مغني اللبيب لابن هشام وغيره .

سليمان القرائي (١) : إلا أن هؤلاء لم يهتموا بهذه الحروف وتنظيمها والإفاضة في معانيها اهتمام ابن جناح ، وإنما عالجوها كأدوات تحمل معنى معيناً طبقاً لمفهوم ومعنى الفقرة التي وجد فيها الحرف . إلى أن كان رثي فاهتم بهذه الأدوات والحروف في تفاسيره حرصاً منه على تفهم المعنى المطلوب من النص أو إزالة ما يكون به من غموض نتيجة عدم وجود الحرف أو عدم فهم معناه ، ومن هنا تتنوع معاني الحرف الواحد من فقرة إلى أخرى حسب الأحوال الداعية إلى ذلك ، والمسوغة له ، ولا شك أن تنوع معنى الحرف يحتاج من المفسر إلى تمكن شديد في الناحية الدينية إلى جانب حس لغوي يفظ لمعاني الحروف والكلمات ، إذ لا يمكن استعمال الحروف بمعنى ثابت أو مكان بعضهما بصورة واحدة ، وإنما يتوقف ذلك على الضرورة أو على سياق المعنى العام للفقرة المشروحة أو سياق النص بحيث لا يخل ذلك بالتركيب اللغوي للفقرة . وقد ذكر نحاة العرب الكثير من تبادل الحروف بعضها مكان الآخر في المعنى إلا أنهم قد نسبوا إلى ذلك وقالوا إن ذلك لا يتم في كافة الأحوال وإنما « يكون بمعناه في موضع دون موضع » ، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له ، فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا ، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا لا مقيداً لذلك عليك أن تقول : سرت إلى زيد وأنت تريد معه (٢) ، وأن تقول زيد في الفرس ، وأنت تريد عليه (٣) . . . اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر ، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر ، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد

(١) على بن سليمان : يهودى قرائى ، عالم فى النحو واللغة ، وكتب تفسيراً على بعض أجزاء من العهد القديم أشهرها تفسيره لسفر التكوين ، وقد نهج فيه مناهج مفسرى المسلمين وكتبه بالعربية وقارن الألفاظ لقويا وعاش فى القرن العاشر الميلادى .

(٢) على اعتبار أن .الى فى هذا المثال تفيد معنى « مع » أحياناً وتبادل معها .

(٣) على اعتبار أن فى قد تفيد معنى على .

مع ما هو في معناه وذلك كقول الله عز اسمه « أَهْلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ » وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة وإنما تقول رفثت بها أو معها لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء ، وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى) . . جثت بـ (إلى) مع الرفث إيذاناً وإشعاراً أنه بمعناه « (١) » .

هذا كان مذهب نحاة العرب في شرح معاني الحروف وإحلالها مكان بعضها والذي يتضح منه أنه كان أكثر دقة - في تحديد المعنى الصحيح للحرف - مما شرحه مروان بن جناح في كتابه ، والذي يفهم منه أيضاً أنه يمكن استخدام حرف بمعنى حرف آخر في الجملة بشرط أن لا يخل ذلك بالمعنى المقصود .

وفي تفاسير رشي يتضح أنه قد فطن إلى هذه الحقيقة في شرحه لفقرات العهد القديم والتلمود ، إلا أنه كان يغالى أحياناً كما سيتضح في إعطاء معنى لبعض الحروف يخالف فيه إما سياق النص أو قاعدة عامة ، وكما فطن رشي إلى تبادل معاني الحروف مع بعضها فقد فطن أيضاً إلى ما قد يكون منها زائداً للتوضيح أو محذوفاً يقدر في موضعه حتى يتفادى بتقديره سوء فهم للفقرة . ومن أمثلة ما ذكره رشي في ذلك :

أولاً : استخدامه : E t

من المعروف أن رشي يعد من أشد علماء اليهود تمسكاً بالنص الذي بين يديه ، ومحافظةً على ما هو مدون فيه بحيث لا يسمح لنفسه أو لغيره قدر جهده بنقد هذا النص أو مجرد القول أن ما به من نقص أو زيادة ربما تكون نتيجة خطأ النساخ ، وإنما كان يلتزم بهذا النص بصورته التي

(١) الخصائص لابن جني : تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ج ٢ ص ٣٠ . والآية الواردة هنا من سورة .

وصل بها إليه ، وكان من رأيه « أن ما به من نقص أو زيادة إنما هو مقصود في ذاته لحكمه قد تخفى على البشر » (١) . ومن هنا كان استخدامه للأداة بمعنى مختلفة :

١ - إقحام : $\bar{E}t$

قد لا توجد $\bar{E}t'$ في النص ، وهنا يقحم رشي هذه الأداة وذلك حتى يتفادى سوء فهم معين للفقرة التي تخلو منها ، ولذلك فهو عندما فسر فقرة أيوب (٢) نجده يقحم $\bar{E}t$ قبل المفعول به المعرف بالإضافة إلى ضمير المتكلم (٣) ، وإن كان هنا قد خالف ترجمة سعديا الفيومي لهذه الفقرة ، إذ اعتبرها سعديا فاعلا وليست مفعولا فقال : « وقد انقلب كالريح جميع نبلي » (٤) .

٢ - $\bar{E}t$ بمعنى $\bar{A}m$: مع

استخدم رشي كثيراً معنى الحرف « مع » في مكان $\bar{E}t$ في شرحه وأشار كثيراً إلى هذا الاستخدام في تفاسيره في فقرة التكوين (٥) نجد رشي يشرح هذه الفقرة شارحاً الأداة $\bar{E}t$ بأنها بمعنى (مع) (٦) .

ويبدو أن رشي قد اعتمد في تفسيره لهذه الفقرة على الأجادا ، ولم يوفق في اختيار المعنى على الإطلاق ، فهو يقول أنه عندما خلقتني وزوجي

(١) The Judaic Heritage. p. 151.

(٢) أيوب ٣٠ : ١٥ « طردت كالريح نعمتي » .

(٣) الكتب المقدسة مع تفسير رشي ص ٩٦ ج ١١ ، فيكون بمعنى « طردت كريح مهلكة نعمتي » .

(٤) تفسير سفر أيوب وشرحه ص ٨٠ ، أخرجه ومصححه وبينه بحواشي بالعبرانية بنيامين ذئب

باخر برلن سنة ١٩٠٩ . انظر أيضاً : تفسير رشي لأشعيا ٤٩ : ١٣ ، مزامير ٣٤ : ٢٢

حيث أقحم رشي $\bar{E}t$ لنفس الغرض .

(٥) تك ٤ : ١ « حصلت على رجل من عند الله » .

(٦) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي : والمعنى $\bar{E}t$ مثل : مع الله ، عندما خلقتني الله وخلق زوجي

خلقتنا وحده . ولكن في هذه الحالة نحن نشترك معه .

خلقنا وحده ، ولكن في هذا فإننا نشترك معه « فاللغى الذى فسر به E١ هنا غير مناسب ، وكان الأولى أن تفسر بمعنى « من » فيصير اللغى فى هذه الحالة أنها رزقت برجل من الله أو من عند الله ، وهو التفسير الذى شرح به سعديا هذه الفقرة حيث قال : « ورزقت رجلا من عند الله » (١) . وقد أخذت بعض الترجمات الأخرى بهذا اللغى .

وفى الخروج ٢ : ٢٤ أعطى رشى E١ فى تفسيره لهذه الفقرة معنى « مع » حيث قال « مع إبراهيم » (٢) وفى تفسيره هذا يبدو تأثره بتفسير علماء اليهود قبله فقد ترجمها سعديا الفيومى بنفس اللغى « وذكر عهده الذى مع إبراهيم وإسحق ويعقوب » (٣) .

ويبدو أن رشى كان يقتبس كثيراً من سعديا رغم أنه لم يشر إلى ذلك صراحة ، وإنما كان أحياناً يذكر كلمة كترجمته ولعل هذه الكلمة تعطينا دلالة واضحة على أن رشى قد عرف أعمال سعديا مباشرة ، وأنه قد تنبه إلى أن أعماله التفسيرية وخاصة أن أسفار موسى الخمسة كان عبارة عن ترجمة للنص من العبرية إلى العربية على الرغم من أن سعديا نفسه لم يذكر ذلك ، وإنما ذكر فى مقدمته أن عمله هذا هو تفسير بسيط (٤) للتوراة ، تمييزاً له عما اتبعه بعد ذلك من ترجمته للنص ثم شرحه له الذى أطلق عليه التفسير الكبير ، إلا أن رشى يفتن هنا إلى أنه ترجمة أكثر منه شرح وتفسير ، ومع ذلك فقد اتفق كثيراً مع ما جاء فى هذه

(١) تفسير سعديا للتوراة .

(٢) كتاب نور التوراة مع ترجمة أونكلوس وتفسير رشى ، كتاب الخروج ١٩٠٧ ، واللغى « مع إبراهيم . . . الخ » .

(٣) تفسير سعديا .

(٤) انظر مقدمة سعديا للأسفار الخمسة .

الترجمة كما في الفقرة السابقة وفي « وخدم إخوته » حيث فسرهما رشي هنا بمعنى مع أيضاً فقال : « وخدم مع إخوته »^(١) وفي تفسير سعديا يقول : « يخدم مع إخوته » .

٣ - \bar{E}^t بمعنى من :

ويتحسس رشي المعنى البسيط للفقرة والذي يتفق مع المعنى المطلوب دون تعارض مع النص متتبعا نفس الأداة في مواضعها المختلفة في فقرات العهد القديم ، ثم يشرحها للقارئ بمعنى آخر يختلف عن معناه السابق بما يليه معنى الفقرة المفسرة ومن وجهة نظره كرجل دين ، ففي « سفر التكوين »^(٢) يشرح الفقرة ليعطى \bar{E}^t معنى « من » فيقول : « الأرض : مثل من الأرض »^(٣) ثم يضرب رشي الأمثلة المختلفة لتأكيد هذا المعنى الذي اختاره بالإشارة إلى فقرات أخرى من التوراة تفسر فيها \bar{E}^t بمعنى من ، ففي الخروج ٩ : ٢٩ نجد رشي يتفق مع سعديا الفيومي في تفسير \bar{E}^t هنا بمعنى من ويبدو أن رشي قد ركز اهتمامه فقط على معنى \bar{E}^t ولم يفتن إلى الكاف في Kiseto فقد اعتبرها سعديا شرطية بمعنى إذا فقال : « إذا خرجت من القرية »^(٤) .

٤ - \bar{E}^t بمعنى عند :

ويشرح رشي \bar{E}^t أيضاً بمعنى عند في نص الفقرة « أبناء بلها » فيقول : « كان من العادة عند قوم بلها مثلما كان إخوته »^(٥) .

(١) المقرء الكبرى مع تفسير رشي ، وقد تكرر هذا المعنى في أرميا ٤٩ : ٢٥ ، أمثال ٣ : ٣٣ .
(٢) تك ٦ : ١٣ « وما أنا أهلهم من الأرض » .
(٣) الأسفار الخمسة ، المصدر السابق . والمعنى ، مثل : من الأرض .
(٤) انظر تفسير سعديا الفيومي لأسفار موسى الخمسة .
(٥) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي .

السلام :

سبق أن علمنا ما للحروف من أهمية كبيرة في توضيح المعنى المطلوب في أي جملة أو فقرة وتتضاعف أهمية هذه الحروف والأدوات بصفة عامة إذا ما كان النص يمس عقيدة من العقائد أو شريعة من الشرائع ، وقد تنبه رشي إلى هذه الحقيقة ، وأوضحها في تفاسيره متأثراً في ذلك عن سبقه من علماء النحو واللغة . وكما كانت نظرتة متعددة بالنسبة للأداة E وتتبع معانيها حسب موقعها في كل فقرة من الفقرات ، واختلاف كل عن الأخرى في المعنى ، كذلك كانت نظرة رشي لبقية الأدوات ومنها اللام .

واللام كما يقول مروان بن جناح أحد أحرف الزيادة التي يسميها بالحروف « الخدمية » أي التي تزداد على أصول الأسماء والأفعال فلا تكون في هذه الحالة أصلية في تلك الأسماء والأفعال التي تكون فيها ، وإن كانت قد تكون أصلية في مواضع أخرى ^(١) . وقد أفرد مروان بن جناح لحروف الزيادة التي منها اللام باباً كاملاً وهو الباب الخامس من اللمع أطلق عليه « تلخيص أكثر معاني حروف الزيادة وذكر مواضعها » . وأوضح فيه المعاني المختلفة لها كل بحسب الفقرة الواقع فيها الحرف . ولا شك أن رشي عندما تعرض لمثل هذا العمل في تفسيره لم يكن ليجهل مجهودات مروان ابن جناح في هذا الشأن أو مجهودات المفسرين قبله ، كما سيتضح فيما بعد .

١ - اللام بمعنى مثل :

« أما اللام فتلحق الأسماء دون الأفعال ، فتدخل للتمثيل والتعيين » ^(٢) ومثال ذلك ما جاء في اللاويين ^(٣) أي إذا ما أخطأ الكاهن مثل خطأ

(١) اللع لمروان بن جناح ص ٣٣ - ٣٤ (٢) نفس المصدر ص ٣٦

(٣) لاويين ٤ : ٣ « إذا أخطأ الكاهن كخطأ الشعب » .

الشعب ، وقد ذكر مروان بن جناح وشرح هذه اللام في كتابه الأصول .
ونجد أن رشي في تفسيره لهذه الفقرة يعطى نفس المعنى الذى سبقه إليه^(١)
مروان من أن اللام للتمثيل بين نوع الخطيئة التى يرتكبها الكاهن ، وأنها
مثل الخطيئة التى يرتكبها واحد من عامة الناس^(٢) ، وهنا تجدر الإشارة
إلى أن سعديا الفيومى قد سبق كل من رشى ومروان فى اعتبار اللام هنا
تفيد التمثيل والتشبيه حيث قال : « على سبيل خطأ الناس »^(٣) .

٢ - اللام بمعنى على :

هناك إذا حاسة لغوية عند رشى تجعله دائماً يعرف طريقه إلى ما يؤكد
تفسيره الدينى . باللغة ، مسترشداً بمن سبقه من علماء النحو والتفسير ومع^(٤)
ذلك فإن هذه الحاسة كانت تجعله فى بعض الأحيان يختلف مع هذا أو
ذاك من النحويين والمفسرين أو يتفق معهم . ففى تفسيره لفقرة العدد^(٥)

فى هذه الفقرة تظهر كلمة « له » فى نهايتها « ومن هنا يعتبر بعض
المترجمين^(٦) للعهد القديم أن « له » زائدة أو متصلة بالفعل ولهذا تأخذ
معنى إليه ، وعلى الرغم من هذا فرشى يشرحها على أنها بمعنى عليه^(٧) »
فهو عندما يشرح : « له » قال : « مثل عليه »^(٨) وإن كان سعديا الفيومى

(١) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى : فيقول فى تفسيره لهذه الفقرة : « وتفسيره البسيط طبقاً
للأجادا أنه عندما يخطئ الكاهن الأعظم خطيئة الشعب » .

(٢) تفسير سعديا للتوراة . كما يلاحظ كذلك أن إبراهيم بن عزرا فى تفسيره لهذه الفقرة قد
اقتبس نفس تفسير سعديا مباشرة وقد أشار ديرنبورج إلى ذلك .

(٣) عدد ١٧ : ٥ (٤) يشير شرشفسكى إلى الترجمتين الألمانية لمارتن لوثر . وكذلك الترجمة
الإنجليزية للعهد القديم (انظر شرشفسكى - المصدر السابق) .

(٥) شرشفسكى ، المصدر السابق ص ٢١٠

(٦) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى حيث قال : « كما تحدث الله إلى موسى : « له » مثل « عليه » .
تحدث إلى موسى عن هارون بأنه سيكون هو وذريته كهنة . ولهذا لا يتقدم رجل أجنبى ليس
من نسل هارون . . . الخ . وهكذا فإن كل « لى » ، « له » و « لهم » المضافة إلى الحديث
فإن تفسيرها بمعنى « على » .

قد اعتبر أن الضمير يعود على قورح إذ قال : « ولا يكون مثل قورح وجموعه كما نزل الله على يد موسى فيه » (١) . فهنا يختلف رشي مع سعديا قبله ومع من جاءوا بعده في تفسير معنى اللام .

ومع ذلك نجد رشي أحياناً يتفق مع من سبقه بل ويكاد يكون تفسيره نقلاً عنهم في شرحه للتثنية ١٤ : ١ يفسر رشي اللام في كلمة للميت بمعنى على (٢) وفي اللع لمروان بن جناح كتب يقول : « وقد تكون اللام في موضع على » (٣) واستشهد على ذلك بهذه الفقرة وبفقرات أخرى عديدة (٤) . مما يرجح تأثر رشي بمروان ونقله عنه . ويفسر سعديا اللام في هذه الفقرة أيضاً بمعنى على « . . . فلا تتخذشوا ولا تجعلوا نتفاً بين عيونكم على أمواتكم » (٥) . ولا شك أن كلا من رشي وابن جناح قد نقلوا أو تأثروا بتفسير سعديا لهذه اللام .

٣ - اللام بمعنى « من أجل » :

وتتبع رشي في تفسيره أيضاً حرف اللام وينبئ إلى أنه قد يختلف في معناه من فقرة إلى أخرى ففي فقرة العدد (٦) يفسر رشي اللام في لكم بمعنى آخر حيث يعطيها معنى « من أجل » (٧) ولا يدع رشي القارئ في حيرة في لماذا فسر رشي اللام هنا بهذا المعنى فيبرر له سبب اختياره لهذا التفسير بقوله : « إنه لا يجوز أن تفسر « لكم » هذه كما تفسر جميع « لكم » الواردة في العهد القديم ، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكتب Yanbelo Lakim وهنا « نجد أن رشي لأسباب قوية قد فسر « لكم » (٨)

(١) تفسير سعديا الفيومي للتوراة . . (٢) الأسفار الخمسة ، نفس المصدر والمعنى .

(٣) اللع ص ٤٨ (٤) انظر اللاويين ١٩ : ٢٨ ، ص ٢٣١ : ٢٠

(٥) تفسير سعديا للتوراة . (٦) عدد ٢٤ : ١٧

(٧) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي . . (٨) نفس المصدر .

على أنها من أجلكم وإلا فوزن هفعليل يكون هو الوزن المناسب في هذه
الفقرة وليس وزن « فاعل » كما ترجمتها السبعينية والفولجاتا ^(١) .
وقد تكرر عند رشي تفسير اللام بمعنى من أجل .

وقد تخلو الفقرة في النص أحياناً من وجود اللام في إحدى كلماتها
حيث يتحتم وجودها ليستقيم المعنى ، وهنا يفطن رشي إلى الموضع التي
حذفت فيها اللام ثم يذكرها موضعاً معنى هذه اللام التي أضافها إلى الكلمة
في فقرة الخروج ^(٢) يزيد رشي اللام قبل Yam Sōf لتدل على
الاتجاه وشرحها بقوله مثل للبحر ^(٣) .

وقد ينتج عن حذف اللام من الكلمة غموض في معنى الفقرة ، ولذلك
نجد أن رشي وهو الذي يتمسك بنص التوراة ، يحاول أن يزيل أي
غموض فيزيد هذه اللام حتى يتمكن القارئ من فهم الفقرة بوضوح
كما في حزقيال ^(٤) فاللام المحذوفة في H-erb Netnah يعيدها رشي في
تفسيره بقوله Laherb Netnah ^(٥) فيزول بذلك الغموض الذي كان
في الفقرة ، وهذا المعنى نفسه ربما يكون رشي قد اقتبسه من ترجوم
يوناثان بن عوزئيل فقد ترجمها بوجود اللام ^(٦) وكما تأثر رشي واقتبس
المعنى من الترجوم نجد أنه قد أثر فيما بعده في تفسير داود قمحي
لحزقيال نجده اقتبس نفس المعنى الذي اقترحه رشي من قبل دون تغيير ^(٧)

(١) شرفسكي ص ٢١٠ ، وقد تكرر هذا المعنى أيضاً في خروج ١٤ : ١٤ ، عدد ١٦ : ٣٤

(٢) خروج ١٣ : ١٨

(٣) كتاب نور التوراة مع تفسير رشي ، وانظر أيضاً : تفسير سعديا الفيومي .

(٤) حزقيال ٣٢ : ٢٠ (٥) الكتب المقدسة بتفسير رشي ص ٧

(٦) ترجمة يوناثان . فيلنا ١٩٠٩

(٧) الكتب المقدسة بتفسير داود قمحي . فيلنا ١٩٠٩

١ - إلى معنى علي :

مما لا شك فيه أن ثقافة رشي في مجال الفكر الديني بصفة خاصة كانت واسعة جداً تشهد بذلك تفاسيره وما يعتمد عليه من التراث الديني اليهودي في هذه التفاسير ، فمعظم الآراء التي يوردها تعتمد بلا شك على هذا التراث ومع ذلك فهو يقدمها للقارئ بصورة تبدو جديدة كأنه يراها لأول مرة ، ولعل ذلك ما جعل بعض الباحثين يلجأ إلى أن يعتبر معالجته للأدوات والحروف عملاً فريداً في نوعه ، ولم يفتنوا إلى أن علماء اللغة اليهود أنفسهم قد بحثوا هذه الحروف وتوسعوا فيها قبل رشي أمثال مروان بن جناح في اللمع ، وداود بن إبراهيم الفاسي في معجمه جامع الألفاظ . فالحروف والأدوات يتوقف عليها تحديد صورة اللغة وتعد من أهم وسائل التعبير فيها وذلك ما دفع رشي إلى أن يوليها اهتمامه وينبه بين الحين والآخر إلى المعنى الذي يجب أن يكون عليه الحرف في الفقرة المشروحة ، فحرف الجر الذي يترجم عادة بمعنى « إلى » نجده في تفاسير رشي يأخذ أكثر من معنى متمشياً مع سياق النص وموضحاً له ففي التكوين ٣٧: ٣٥ حيث رفض يعقوب قبول العزاء من أولاده في ابنه (١) يوسف وقوله : إني انزل إلى ابني نائحاً إلى الهاوية ، يشرحها رشي بقوله : انزل إلى ابني مثل علي ابني ، وكعادة رشي دائماً فإنه يعلل سبب اختياره لهذا المعنى فيقول : وكثيراً ما تأتي إلى مستخدمه في اللغة بمعنى علي (٢) ويبدو أن رشي قد اعتمد في ترجمته لحرف الجر إلى هنا على أحد مصدرين من مصادر التراث الديني اليهودي ، وهما ترجوم أونقلوس في

(١) الأمفار الخمسة مع تفسير رشي .

(٢) نفس المصدر : « وكثيراً ما تستخدم إلى بمعنى علي .

ترجمته لهذه الفقرة (١) أو على تفسير سعديا الفيومي وإن كان المصدر الأول هو الأرجح لإحتمال اقتباس سعديا نفسه منه .

وإذا كان رشي قد اقتبس تفسيره إلى بمعنى على من أحد المصدرين السابقين ، فإنه يعتبر أول من فسرهما بهذا المعنى في العدد (٢) حيث قال « مثل على سكان الأرض (٣) بينما ترجمها سعديا بمعنى « مع » في حين أن بقية ترجمات العهد القديم تترجمها بمعنى إلى » (٤) .

٢ - إلى بمعنى من أجل :

وفي نحμία ٥ : ١ « فسر رشي إلى هنا بقوله من أجل » (٥) وهو بهذا التفسير لحرف الجر إلى قد خالف معظم الترجمات الموجودة للعهد القديم ، وتكرر ذلك عنده في مواضع أخرى من تفسيره كما في صموئيل الأول ٢٠ : ٣٤

الباء :

ولحرف الباء كذلك في تفسير رشي معاني مقصودة ، فقد تكون الباء في فقرة من الفقرات تعطى معنى يختلف عن معناها في فقرة أخرى ، وقد تكون هذه الباء ناقصة أو محذوفة من الكلمة في النص فيضينها رشي ويتخلص بذلك من أخطاء قد يقع فيها .

(١) ترجوم أونكلوس للتوراة . برلين سنة ١٨٨٤

(٢) عدد ١٤ : ١٤

(٣) الأسفار الخمسة ، المصدر السابق .

(٤) شرفسكي ، المصدر السابق ص ٢٠٢ . وهناك أمثلة كثيرة فسر فيها رشي إلى بمعنى على

على سبيل المثال : صم ١ : ٤ ، ٢١ : ٢ ، حم ٢ : ٣ ، ٨ : ٨ ، أرميا ١١ : ٢٣

(٥) الكتب المقدسة ج ١٢ سنة ١٨٨٢

١ - الباء ناقصة :

يقول رشي أنه « قد تكون الباء المستخدمة في بداية الكلمة محذوفة »^(١)
ويدعم رشي هذا القول بالعديد من الأمثلة التي تؤكد هذا الرأي عنده
ففي : « وبني هناك مذبحاً وسمى المكان بيت الرب . . . الخ »^(٢) نجد
رشي يشرح هذه الفقرة بزيادة حرف الباء الناقص^(٣) .

ويؤكد رشي هذا المعنى بالعديد من الفقرات التي يظهر فيها حرف
الباء ناقصاً في الكلمة كما في تك ٤٢ : ١٦ نجد الباء المحذوفة ويشرح
الفقرة بقوله : مثل في بيت فرعون^(٤) .

وقد يكون إعادة هذا الحرف الناقص منعاً من الوقوع في خطأ
نحوي^(٥) فيشرحها رشي حيث يضيف الباء^(٦) . « وبهذا يتخلص من
الاستعمال غير المناسب لصفة في حالة المفرد مستخدمة مع اسم في حالة
الجمع ، وهي حالة تجاهلتها الترجمة السبعينية والترجمة الشائعة
الفولجاتا »^(٧) .

وكثيراً ما كان يلجأ رشي لإقحام حرف الباء قبل كلمة من الكلمات
منعاً من الوقوع في أخطاء نحوية^(٨) .

٢ - الباء بمعنى من أجل :

وقد تعطى الباء معنى السببية في النص كما فسرهما رشي في تك ٦ : ٣
فهو : « يفسرها بجعل الباء في آدم تعني من أجل آدم »^(٩) . ثم يعود رشي
كأنما ليؤكد أن الباء هنا تعني من أجل . عندما يكمل تفسيره لنفس الفقرة^(١٠)

(١) تك ٣٥ : ٧ (٢) النور الكبير ، سفر التكوين ١٩٠٧ (٣) نفس المصدر .
وانظر : تث ٢٢ : ٢١ ، صم ٢ : ٢٩ (٤) نفس المصدر . (٥) ميخا ١ : ٩
(٦) الكتب المقدسة ١٩٠١ . (٧) شرح فسكي ، نفس المصدر ص ٢٠٤ (٨) انظر مزامير ٧٣ :
٢١ ، دانيال ٩ : ٢٥ (٩) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي . (١٠) نفس المصدر .

بينما يفسر سعديا الفيومي هنا الباء بمعناه الأصلي كحرف جر تعني « في »
وتبعه في هذا بقية الترجمات الأخرى ، وظل رشي يعتبر الباء هنا وفي
مزامير ١٤٢ : ٨ ودانيال ١٠ : ١٢ ونحميا ٩ : ١٧ بأنها تعني « بسبب » .

الواو :

ومن الحروف التي اهتم رشي بموقعها في الفقرة وما تعطيه من دلالة
يتم بها المعنى حرف الواو وتتبعها رشي وأوضح معانيها في تفسيره منها :

١ - الواو بمعنى إذا شرطية :

ففي اللاويين ١٠ : ١٩ « فسر رشي الواو هنا بمعنى إذا الشرطية » (١) .
فالواو هنا تفيد الشرط بإظهار أداة الشرط في العبرية وهي إذا فكأنه أراد
أن يقول في شرحه لهذه الفقرة إذا أكلت فهل يحسن ذلك ، وذلك المعنى
الذي ذهب إليه رشي هو ما ضمنه مروان بن جناح كتابة اللمع عندما
تعرض للواو بقوله : « وتكون للشرط ، وتكون إذا مضمرة معها وتحتاج
إلى جواب يتم به الكلام مثل قوله : في حزقيال (٢) « تقديره فإن
قالوا لي ما اسمه جوابه ما ذا أقول لهم » (٣) . وقد فسر سعديا الفيومي أيضاً
الواو بمعنى الشرط في هذه الفقرة حيث قال : « . . . فلو أكلت الزكاة
اليوم هل كان يحسن ذلك عند الله » (٤) ولا شك أن ما أثبتته مروان عن
الواو وما فسرهما رشي يرجع إلى تأثر الاثنين بما جاء في تفسير سعديا .

٢ - الواو بمعنى (أو) للاختيار :

وفي كثير من ترجمات العهد القديم وعند بعض المفسرين نجد الواو
تفسر على أنها واو العطف في أغلب النصوص ، إلا أن رشي يفسرها أحياناً

(١) نفس المصدر ، والمعنى : وإذا أكلت جيداً . (٢) حز ٣ : ٢٣

(٣) اللمع ص ٥١ (٤) تفسير سعديا للتوراة .

لتفيد معنى الاختيار (هذا أو ذاك) ففي الخروج (١) شرح رشى الفقرة : فقال : من الغنم ومن الماعز : من هذا أو من ذاك « (٢) وهو في تفسيره هذا يقرر أنه يمكن اعتبار كل من غنم ، ماعز على أنهما من جنس واحد هو الشياة . ولا شك أن ذلك التقرير يسهل كثيراً من أمور الشريعة اليهودية خاصة فيما يتعلق بطقوس القرايين وغيرها . وهو يفسر الواو أيضاً في فقرة : « ومن يضرب أباه وأمه موتاً يموت » (٣) بقوله : أباه وأمه : إما هذا أو ذاك . ونجد رشى يركز كثيراً على هذه الواو ويفرق بين ما إذا كانت للاختيار أو للعطف وبصفة خاصة في الأمور التي تتعلق بمسائل الشريعة اليهودية لما يترتب على ذلك من أهمية خاصة سواء كان ذلك في نص العهد القديم أو التلمود ففي تفسيره يماموت ٦٦ أ « الذي يتزوج امرأة أو يشتري عبداً » (٤) نجد رشى يشرح الواو هنا بقوله « أو اشترى » وكذلك في « حصد وطحن » يشرحها رشى بقوله : « حصد أو طحن » (٥) .

ويبدو أن هذه الواو كانت تشكل منذ العصور الأولى للشريعة اليهودية مشكلة بين فقهاء الشريعة حول تفسير معناها وماذا يقصد منها تبعاً للنص « ففي عيروبين ١ : ١ نجد كلا من بيت شامى وبيت هليل قد ناقشا هذه المشكاة » (٦) . حيث فسرهما بيت شامى في هذه الفقرة على أنها واو عطف نظراً لما عرف عنه من تشدد في الأحكام ، أما بيت هليل فقد فسرهما على أنها تفيد الاختيار حتى لا تكون الشريعة جامدة متشددة .

(١) خروج ١٢ : ٥ (٢) نور التوراة « من هذا أو من ذاك » . (٣) نفس المصدر .

(٤) المشنا . سيدر ناشيم يماموت ٦٦ أ (٥) نفس المصدر ، ثبت ١٧١ .

(٦) شرفسكى . نفس المصدر ص ٢٠٧

٣ - الواو بمعنى من أجل ، لكى :

وقد تفيد الواو فى النص معنى آخر غير الشرط أو الاختيار حسبما يفهم من المعنى العام لفقرة المفسرة وارتباطها بالنص ، ومن هنا فقد فسر رشى الواو بمعنى لكى أو من أجل . فى (١) قوله : « العدد لكى لا يكون ... الخ (٢) ».

ومن هنا نجد أن رشى يختلف فى تفسيره الواو أحياناً عن سبقه من المفسرين الذين ، غالباً ما يعتبرونها للعطف أو لتغيير زمن الفعل الداخلة عليه كما فسرهما سعديا الفيومى فى الأمثال (٣) على أنها واو القلب « فوجدتك » (٤) . إذ غيرت الواو عنده زمن الفعل من صيغة الاستقبال إلى الماضى ، وهى سليمة من الوجهة اللغوية لتحريك الواو بالقامص لدخولها على ألف المتكلم ، ومع ذلك فقد شرحها رشى على أنها تعنى « لكى أجذك » (٥) . أو من أجل أن أجذك .

لأن :

ويشرحها رشى فى تفاسيره لتعطى أكثر من معنى قد يختلف أحدها عن الآخر « ويعطى التلمود أكثر من معنى لهذا الحرف » كما يقول شمعون ابن لاقيش بأن كى « تستخدم فى أربع استخدامات فهى تأتى بمعنى : إذ ربما ، لكن ، لأن » (٦) .

إلا أننا نجد أن رشى قد يستخدم هذه المعانى الأربع ولكنه لا يقتصر على ذلك ، فهو يكون ملتزماً بما فى النص فىرى من وجهة نظره أن ما يعطيه من معنى للحرف هو الذى يتناسب مع المعنى المقصود للفقرة الموجودة وهو

(٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى .

(٤) كتاب طلب الحكمة . باريس ١٨٨٤

(٦) شرفسكى ص ٢٠٧

(١) عدد ١٧ : ٥

(٣) أمثال ٧ : ١٥

(٥) مقراوت جلولوت مع تفسير رشى .

في ذلك قد يختلف أو يتفق مع غيره من المفسرين إلا أنه سار على هذا المنهج حسبما يمليه عليه إحساسه بالنص كله وما يكون أقرب إلى المعنى البسيط للفقرة .

١ - لأن بمعنى إذا :

واستخدام كى لتفيد الشرط هو واحد من الاستخدامات المعروفة منذ عصر التلمود كما تقدم ذكره ، إلا أن اختيار رشى للموضع الذى توجد فيه كى وتفسيره لها بما يفيد الشرط هو الذى ربما ينفرد به رشى عن غيره من المفسرين . ففي الخروج (١) نجد رشى يشرحها على أنها تعنى إذا (٢) بل ويؤكد على سبب اختياره لهذا المعنى بقوله : « إنه يوجد لأن بمعنى إذا » (٣) ولا شك أنه قصد بذلك تعريف القارئ أو السامع أن ذلك ليس تفسيراً شاذاً وإنما قد تأتى لأن لتفيد الشرط . وتفسيره لهذه الفقرة يتفق مع المعنى العام للنص الذى يتحدث فيه موسى عليه السلام إلى الله طالباً منه إذا كان قد رضى على هذا الشعب فليكن معه ، وإذا كان هذا الشعب عنيداً فليسامحه ويعفو عنه ، فإحساسه بما يمليه معنى النص هو الذى جعله يفسر « لأن » هنا بمعنى إذا .

٢ - لأن بمعنى خشية أن - مخافة أن :

ويعود رشى مرة أخرى يدافع عن إحساسه الدينى بالنص ، وكمعلم للشرعة اليهودية والتراث الدينى اليهودى ليحاول أن ينقل هذا الإحساس الذى يشعر به إلى القارئ . فهو لا يعتبر أن لأن تحمل أى معنى من المعانى السابق ذكرها ، وإنما يفسرها على أنها تعنى التحذير من اقتراف خطأ ما

(١) خر ٣٤ : ٩ (٢) الأسفار الخمسة .

(٣) نفس المصدر . والمعنى : توجد لأن بدلا من إذا .

في العمل قد ينتج عنه ضياع العمل بأكمله ، ولهذا فهو يفسر فقرة الخروج (١) بأن «لأن» تعني هنا خشية أن ، التي تحمل معنى التحذير (٢). وقد فسرهما سعديا بما يفيد هذا المعنى أيضاً .

٣ - لأن بمعنى الذي :

ويستمر رشي في تفسيره مستخدماً الإحساس اللغوي والإحساس الديني بحيث يسير كل منهما جنباً إلى جنب متخذاً من اللغة وأدواتها عاملاً مساعداً له في الوصول إلى الهدف الذي يبتغيه من التفسير ، دون أن ينحرف بالنص عن الطريق ودون أن يخل بما تتضمنه الفقرة من معنى ، ولو كان تفسيره لحرف أو أداة غير مألوف أحياناً ، المهم عنده أن يصل بمعنى النص إلى ما يراه مناسباً ولذلك نجده في شرحه لفقرة : « العدد » (٣) قد شرح «لأن» هنا بمعنى اسم الموصول الذي فيقول في تفسيره أن : «لأن» تستخدم لغة بمعنى الذي ، (٤) . وقد يبدو استخدام «لأن» بمعنى اسم الموصول غير مضطرب في النحو العبري إلا أن رشي قد رأى أن المعنى العام للفقرة يقتضي هذا الاستخدام ، ولم يكن رشي أول من استخدم هذا المعنى في شرح النص الديني وإنما سبقه سعديا الفيومي إلى ذلك حيث قال : « قال موسى لله فيسمع ذلك المصريون ، الذين أصعدت هؤلاء القوم من بينهم بقدرتك » (٥) . ولعل رشي قد تأثر بما كتبه سعديا من قبل .

أهم كان رشي :

ويحق لقارئ تفاسير رشي بعد أن رأى كيف كان موقفه من اللغة فيما يتعلق باستخدامات الحروف والأدوات فيها بصفة خاصة يحق له

(١) خر ٢٠ : ٢٢ (٢) الأسفار الخمسة . والمعنى : أن لأن تستخدم لغة بمعنى خشية أن .

(٣) عدد ١٤ : ١٣ (٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي .

(٥) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومي .

أن يتساءل : هل كان رشى فى استخداماته اللغوية لهذه الحروف والأدوات فى تفاسيره مبتدعاً ؟ أم متأثراً ؟ أم ناقلاً ؟

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول أنه من خلال ما يتضمنه تفسير رشى سواء للعهد القديم أو التلمود من معانى مختلفة أقرتها اللغة ومعاجمها حتى عصره ، ومن خلال تفاعله اللغوى وإحساسه الدينى بالنص المفسر - لم يكن رشى مبتدعاً لتلك المعانى التى اختارها لما تقدم من حروف وأدوات ، فقد وضح لنا أن علماء اللغة والنحو والتفسير اليهود الذين سبقوه قد بحثوا فى هذه الحروف والأدوات ، وأفردوا لها مكاناً فى مؤلفاتهم ، وخاصة أولئك الذين عاشوا بين ظهرائى الأمة الإسلامية سواء فى بغداد أمثال سعدى الفيومى أو فى الأندلس أمثال مروان بن جناح ومن سبقه (١) أو عاصره والذين طبقوا المناهج العربية ونقلوها وتأثروا بها . فسعدى الفيومى كان يستخدم فى ترجمته اللغة العربية بنحوها وصرفها فقد كان يشرح الفقرة معطياً الحرف فيها المعنى الذى يتفق مع المعنى الدينى المطلوب من وجهة نظره كمفسر وإن لم يفرد لهذه الحروف مكاناً أو يشر إلى المعنى الذى اختاره لها فى ترجمته لأسفار التوراة كما فعل رشى فى تفسيره ولعل ذلك يرجع إلى أنه كان ينقل نصاً من لغة إلى أخرى دون تحليل أو إفاضة فى الشرح .

ومما يؤكد أن رشى لم يكن مبتدعاً فى اختياره لهذه المعانى أن هذه الحروف نفسها قد وجدت فى فقرات عديدة من العهد القديم يمكن أن تعطى معانى أخرى غير التى ذكرها رشى فى مواضعها من تفسيره ولم يشرحها بل أحياناً لم يكن يفسر الفقرة بأكملها ومن أمثلة ذلك .

(١) انظر الأجرون للفاسى ، مادة $\bar{E} \bar{t}$

أولاً : اللام في : وأخذ رئيس الطباخين لأرميا (١) :

تفسر هنا بمعنى أداة المفعولية (٢) إذ أن إرميا هنا واقع مفعول به ولا يمكن اعتبار اللام كحرف جر فقط .

وفي «وعسكر بنو إسرائيل كل سبط في معسكره . . . الخ» (٣) لم يفسر رشي اللام في لجنودهم ، لجيوشهم في هذه الفقرة ، كما لم يوفق سعديا الفيومي في اعتبار اللام هنا بمعنى على حيث قال : وينزل بنو إسرائيل كل سبط في معسكره في مركزه على جيوشهم (٤) . بينما اللام هنا تفسر بمعنى «حسب» (٥) أي كل حسب الجيش التابع له ، وإذا كان سعديا لم يوفق في تفسير اللام فقد أصاب في اعتبار «على» في الفقرة بمعنى في «في معسكره في مركزه» . وفي العدد ٤ : ٢٩ لم يفسر رشي اللام بل لم يتعرض للفقرة بأكملها بالتفسير .

ثانياً : في فقرة «في سبعين رجلاً نزل آباؤك مصرأ» (٦) :

فألباء هنا تفيد المعية (مع) (٧) ومع ذلك لم يتعرض رشي للفقرة بأكملها بالتفسير بينما فسرهما سعديا الفيومي بمعنى في .

ثالثاً : وفي : «واذكر أنك كنت عبداً في أرض مصر» (٨) :

لم يفسر رشي هنا «لأن» وفسرها سعديا الفيومي بقوله : «واذكر أنك طالما كنت عبداً بمصر . . .» وقد يؤدي هذا التفسير المعنى المطلوب أو يقترب منه ، ولكن الأفضل أن تفسر هنا بمعنى الظرفية (٩) فيكون المعنى وتذكر عندما كنت عبداً في مصر . . . الخ .

(١) أرميا ٤٠ : ٢ (٢) ابن شوشان ، ج ١ ص ٦٣٣ (٣) عدد ١ : ٥٢

(٤) تفسير التوراة لسعديا الفيومي . (٥) ابن شوشان ، نفس المصدر .

(٦) تث ١٠ : ٢٢ (٧) ابن شوشان ، نفس المصدر .

(٨) تث ١٥ : ١٥ (٩) ابن شوشان ، نفس المصدر .

رابعاً : وفي تك ٢٤ : ١١ :

فإن رشى في تفسيره أيضاً لم يشر إلى معنى « إلى » في الفقرة ، بينما هي بمعنى ظرف المكان عند (١) أو بجوار . وترجمها سعديا على أنها تعني « على » ولعله يقصد عن قرب - قريباً من . فتفيد الظرفية أيضاً .

تلك أمثلة على سبيل المثال لا الحصر لعاني بعض الحروف التي تعرض لها في تفاسيره والتي منها تستطيع أن تقول أن رشى في هذه الناحية كان متأثراً بالسلف أكثر منه مبتدعاً أو ناقلاً ، ولا يمكن لإنسان أن يتأثر بشيء ما طالما انعدم عنده الإحساس به . ولهذا فتأثر رشى بتلك المعاني اللغوية لبعض الحروف ، وموقفها في النص يعطينا دلالة على مدى حسه اللغوي وثقافته اللغوية .

رشى والفعل :

إذا كان رشى في استخداماته المختلفة للحروف والأدوات كان متأثراً أكثر منه مبتدعاً وأنه اقتنى أثر السلف في كثير من هذه الاستخدامات مع محافظته التامة على المعنى المطلوب من الفقرة المشروحة إلا في أحوال قليلة لم يوفق فيها والتي سبق ذكرها ، وإذا كان قد طوع المعنى في هذه الاستخدامات تبعاً للتفسير ولخدمة النص الديني لديه ، فإننا نجد في معالجته للأفعال العبرية يتجه اتجاهاً آخر يحاول أن يقف فيه مع النحويين على قدم المساواة .

والفعل بصفة عامة من أعقد المسائل في النحو العبري ، ومن هنا فقد اهتم رشى به اهتماماً ملحوظاً وحاول أن يضع في تفاسيره بعض القواعد الثابتة المبنية على فهمه لروح النص الديني من ناحية ، ودراسته لنحو

(١) ابن شوشان ، نفس المصدر .

اللغة العبرية وفهمه من ناحية أخرى ، فشروحه على العهد القديم تتضمن بصفة خاصة معالجة للفعل العبرى من جوانب مختلفة : من حيث زمنه ، ومشتقاته ، جذر الفعل وخاصة الضعيفة ، الصيغ الفعلية المختلفة والأوزان. هذا إلى جانب ملاحظات جانبية كان يذكرها في شروحه .

وفي هذه الدراسة قد لا يتسع المجال للبحث في كل ما أثاره رشى في شروحه متعلقاً بالأفعال فإنها تحتاج إلى بحث مستقل ، ولذا فإننا أورد هنا أمثلة فقط عن نظراته إلى جذر الفعل ، وكيف تعامل مع الجذور الثنائية والجذور الثلاثية وما قد يكون هناك من أصول ناقصة إلى غير ذلك ، وكذلك أزمنة الفعل واحتمال صيغة الفعل لأكثر من صيغة زمنية .

أولاً : جذر الفعل :

عرف رشى في الأوساط اليهودية بأنه كان مفسراً شعبياً (١) متمكناً من الشريعة اليهودية مفتياً فيها حتى وفد إليه اليهود من أنحاء مختلفة مجاورة لفرنسا يستفتونه ويفتيهم ، وكان منهج رشى المفضل في الشرح والتفسير هو منهج البشاط الذى يقوم على توضيح المعنى الحرفى للفقرة والذى يتفق مع المفهوم العام للنص ، ولا يلجأ إلى الدراش إلا إذا اضطر إلى ذلك ، فإذا فسر بالدراش نبه إلى ذلك كما فى مقدمته لنشيد الأناشيد (٢) . وكان إذا وجد أن فقرة ما لا يستقيم تفسيرها طبقاً للبشاط ولا بد من تفسيرها حسب الدراش ينبه رشى إلى ذلك أيضاً « وبالرغم من احتمال وجود عدة تفسيرات بالطريقة التقليدية اليهودية ، إلا أنه لم يهتم إلا بناقربها إلى المفهوم البسيط للنص ، وعندما كان يغمض عليه المفهوم

(١) The Judaic Heritage p. 140.

(٢) مقدمة رشى لنشيد الأناشيد ، والمعنى : لا تخرج المقرأ عن المعنى البسيط ، وعلى الرغم من أن الأنبياء تحدثوا بأقوالهم لمواظ على أنه يجب أن توضع هذه فى مواضعها ونظمها .

والمعنى كان يلجأ إلى التفسير الوارد في الأجادا . . ولذلك لم يسمح لنفسه
بإجازة تفسير لا يتفق مع روح النص ، (١) .

ومن هنا كانت دقته في تتبع كلمات النص وأساليبه المختلفة ، فهو
في معالجته للأفعال في أى فقرة من الفقرات نجد أنه يبحث باستمرار
عن الجذر ويتتبعه بالشرح « فهو هنا يضيف إلى أهمية النصوص عنده
فحصه لصرفها وبنائها النحوى حتى هجاء بعض الكلمات » (٢) . وفي شرح
رشى لجذور الأفعال كان القارئ يحس أن رشى يعالج هذه الجذور من
ناحيتين :

الأولى : نحوية لغوية وكان يعتمد في ذلك على ثقافته اللغوية التي
اعتمد فيها على علماء النحو واللغة الذين تتلمذ عليهم سواء كان ذلك
بطريق مباشر أو غير مباشر كاعتماده على مؤلفات كل من مناحم بن سروق
ودوناش بن ليرط .

الثانية : وربما كانت هي الأهم عنده وهي الناحية الدينية الوعظية ،
فقد كان يوضح أحيانا أهمية معنى الجذر في الفعل ، وماذا يعنى القارئ من
هذا الجذر ، فإذا ما أراد أن يعظ القارئ ويوضح له لماذا حرم الله الربا
فهو يبحث عن جذر الربا وهو Nā'sk : فيجد أنه يعنى : عض أو لدغ .
ومن هذا المنطلق يحذر رشى القارئ من هذا الربا إذ يعتبر أن الربا
المأخوذ على المال المقروض هو الذى يعض أو يشبه عضه أو لدغه الثعبان ،
فضحية الثعبان ربما لا يشعر في البداية بهذه اللدغة إلا أنه بمرور الوقت

(١) Shereshevsky, EZRA: The Significance of Rashi's Commentary
p. 65. J.Q.R. 1963.

(٢) The Judaic Heritage p. 149.

وعندما يسرى السم في جسده يحس بمدى خطورة هذه العضة . ويضمن
رشي تفسيره هذا المعنى (١) :

وهكذا الذي يقترض المال بالربا فإنه لا يشعر إطلاقاً عندما يأخذ هذا
المال أنه قد لدغ ، ولكنه بالتدريج عندما تنمو الفائدة ويصبح المال عبئاً
عليه يشعر تماماً أنه قد لدغ لدغة الثعبان المتخفى .

وتعرض رشي للبحث في جذور الأفعال من الناحية النحوية لأهداف
دينية كانت أم لغوية شغلت بعض الباحثين وربطوا بينه وبين عالمي النحو
الأندلسيين مناحم بن مسروق ودوناش بن ليرط في معالجتهم لجذور
الكلمات وهل هي أحادية أم ثنائية أو ثلاثية ، وما هو موقف هؤلاء الثلاثة
من الأفعال التي فاؤها ألف أو نون والتي لامها هاء ؟ وهل هذه الحروف
أصل من أصول الأفعال . وانتهوا إلى القول « بأن مناحم بن مسروق لم
يعتبر أن النون تكون أحد أصول الكلمة وأن رشي اتبع في ذلك نفس
هذا المنهج إذ لم يعتبر النون حرفاً أصلياً » (٢) . واستشهد على ذلك
بتفسير رشي لفقرة : الخروج (٣) ، فقد كتب رشي في تفسيره Nisitem
يقول : « إن النون أصلية ومن جذر الفعل (٤) .

وقد اعتبر انجلندر أن رشي قد تبع مناحم بن مسروق في اعتبار حرف
النون في الأفعال التي تبدأ بنون ليس من الجذر كقول رشي : والنون فيها

(١) نور التوراة ، سفر الخروج مع تفسير رشي . والمعنى : الربا . الفائدة . تعتبر مثل لدغة
الثعبان الذي يلدغ الإنسان في قدمه فلا يشعر بها حتى يتورم مكانها فجأة حتى يصل إلى أم رأسه ،
وهكذا الربا لا يشعر به الإنسان ولا يلاحظه إلى أن تراكم فائدته وتزداد أزمته .

(٢) Englander, Henry: Grammatical Elements and Terminology in Rashi's Commentaries, Hebrew Union College Annual, Vol. XI. p. 374. 1936.

(٣) خر ٣ : ٢٢ (٤) ويقصد هنا أن النون أصلية ومن الجذر .

أصل ، وقال الباحث « إن رشي عندما يستخدم تعبير أساس أو أصل فإنه يعني أصل ناقص »^(١). ويبدو أن انجلندر قد أخطأ في فهمه هذا التعبير المذكور عند رشي لسبيين :

الأول : أنه لم يكمل تفسير رشي للفقرة وما كتبه في تفسيره من نقد لرأى مناحم إلى أن يصل في النهاية إلى أن هذه النون أساسية في الجذور وأن الفعل من وزن فعل مثل dibber وأن النون مشكلة بخيرق حسب القاعدة كما في حزقيال^(٢) وهذا يوضح خطأ ما ذهب إليه انجلندر .

الثاني : أن انجلندر نفسه قد ذكر مثالا آخر لرشي بقوله : « ولقد فسر رشي Tāmas^(٣) وكتب رشي يقول : الميم أصل والتاء ناقصة ... الخ . وقد وضع مناحم هاتين الصيغتين كما وضعهما رشي تحت جذر Bāl ، Mās^(٤) فلو كان يقصد من ذلك إلى أن رشي يعتبر أن الميم أصل ناقص وأن التاء أيضاً غير أصلية لأنها من جذر Bāl حسب رأي مناحم فمعنى ذلك حسب قوله أن جذر الكلمة هو حرف السامخ فقط ، وليس ذلك ما ذهب إليه رشي ، ومنه يتضح أن تعبير رشي أصل لا يعني أبداً أصل ناقص إذ كان رشي ينبه دائماً إلى الجذر الأصلي إذا كان يسقط في بعض الحالات كما فسر ناحوم ٣ : ١٧^(٥) .

ولا يعني أن رشي قد تأثر بمناحم أنه كان يتبع منهجه النحوي باستمرار فقد صرح أكثر من مرة أنه يختلف معه في الرأي على الرغم من أن بعض الباحثين يربطون دائماً بين رشي وبين مناحم ودوناش في

(١) أي أصل ناقص أو ليس من الجذر . . . Englander, Henry. p. 374.

(٢) حزقيال ٣٥ (٣) الأمثال ٥٨ : ٩ (٤) انجلندر ، نفس المصدر ص ٢٧٤

(٥) الكتابات المقدمة ج ٧ ، فيلنا سنة ١٩٠٩ .

انظر أيضاً : مك ثافي ٤ : ٢ في تفسيره لكلمة Asok. حيث اعتبر الألف أساسية .

(رشي)

نواحي لغوية مختلفة ، إلا أننا نقول أنه نتيجة لاطلاع رشي على ما كتب هذان العالمان في النحو قد تشبع ببعض ما أورده من آراء ، ولكن لا يجب أن نغفل إحساس رشي باللغة كمفسر قدير يعمل جاهداً على إكمال تفسيره من جميع نواحيه . فهو وإن كان « قد تبع مناخم في اعتباره أن الأفعال التي فاؤها واو ثلاثية الجذور في مثل : جلس ، نزل إذ يقول رشي أن الياء أساسية فيها » (١) . فإنه قد خالفه في مواضع أخرى . ويغلب على رشي اتباع نظرية الجذر الثلاثي في الأفعال والتي سبق أن نادى بها أبو زكريا يحيى بن داود الفاسي المعروف بحيوج لكل الأفعال العبرية دون استثناء على عكس ما نادى به مناخم من إرجاعه بعض الأصول إلى جذور ثنائية فيقول حيوج في ذلك : « أقول أنه لا يكون فعل من الأفعال على أقل من ثلاثة حروف إلا أن يكون قد نقصت منه بعض أشباهه أو حذفت فيقال حينئذ هذا فعل ناقص أو مجذوف ، وكان أصله كذا وكذا بدليل وبرهان ، لأن العبرانيين ينقصون ويعوضون من ذلك النقصان » (٢) . ولهذا نجد رشي في تفسيره للخروج ١ : ٢٠ يذكر الصيغ المختلفة للأفعال ثم ينبه إلى أن الياء في الأفعال نزل ، جلس ، خرج حرفاً ثالثاً فيها ، أي أنها ثلاثية الجذور (٣) .

* * *

(١) Englander, Henry: Rashis View of the Week Ayin and F.N. Roots. (١) Hebrew Union Annual V. VII. p. 403. 1930. Ktav Pub. House. New York 1968.

(٢) حيوج ، أبو زكريا يحيى بن داود الفاسي ، المعروف بحيوج : كتاب الأفعال ذوات حروف الين ، وكتاب الأفعال ذوات المثلين ، بريل . ليدن ١٨٩٧

(٣) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي .

وانظر أيضاً : تفسير خر ٢ : ١٠ ، ورأي رشي في الفعل Māsah .

أزمنة الفعل :

وكما اهتم رشي بأصول الكلمات وجذور الأفعال في تفاسيره ، وربط أحياناً بين الجذور وبين المعنى الدينى الوعظى . كذلك اهتم بالصيغ الزمنية للأفعال وتعرض كثيراً للأزمنة من خلال تفسيـره ، وساعده على ذلك ما عرف عنه من دقة في فحص كلمات النص والوقوف على لغته ، ولذلك فقد أدرك الوظائف الصحيحة لأزمنة الأفعال العبرية ، ومن بين ثنايا التفسير نستطيع أن نجد بعض القواعد اللغوية الثابتة التي توضح صيغة زمنية للفعل ، ففى شرحه لفقرة التكوين (١) نجد رشي بعد أن يوضح المعانى لبعض المفردات يذكر رأيه اللغوى فى زمن الفعل وكيف يتغير هذا الزمن من خلال شرحه ، ومن ذلك نجد أن زمن الفعل عند رشي مرتبط دائماً بالحدث الذى يعبر عنه سياق النص . فالزمن الحالى قد يستخدم للماضى أو المستقبل ، وكذلك المستقبل قد يستخدم أحياناً للتعبير عن الزمن الحالى فى النص كما فى الخروج (٢) فرشى هنا يعطى للفعل Yāvō وهو فى صيغة الاستقبال معنى الزمن الحالى وقد قرر ذلك نتيجة لما يمليه عليه سياق النص نفسه والمعنى المستفاد منه .

١٧ وصيغة الاستقبال فى نشيد البحر لموسى عليه السلام تعطى معنى الماضى ، فكما يقول النص (٣) نجد تفسير رشي لصيغة الاستقبال من الفعل Yāser قد ذكر أن الزمن هنا لا يدل على مجرد الاستقبال ، بل إنه يفيد الحدث فى الماضى (٤) .

(١) تك ٣: ٢٩ (٢) خر ١٨ : ١٥

(٣) خر ١٥ : ١ (٤) كتاب نور التوراة : والمعنى : حين رأى موسى المعجزة جال فى خاطره أن يفتى كما قيل فى يوشع عندئذ كلم يوشع الرب . وكذلك بنى بيتاً لابنه فرعون (ملوك أول ٧ : ٨) فكر فى نفسه أن يبنى بيتاً لها . والحال هنا كذلك فقد أنبأته نفسه أن يبنى وقد فعل إذ قال أغنى الرب .

فصيغة الاستقبال في هذا الفعل أفادت معنى الماضي باعتبار الحدث قد انتهى فعلاً حسباً فسرهُ رشي . وهنا يتفق مع ما ذهب إليه سعديا الفيومي في تخريج هذا الفعل ، إذ أن الفعل عنده أيضاً لا يفيد الاستقبال بل يفيد معنى الماضي ففي تفسيره لهذه الفقرة يقول : « حينئذ سبَّح موسى وبنو إسرائيل بهذا التسبيح لله . . . إلخ » (١) وما ذهب إليه رشي في مثل هذا الفعل صحيح إذ يمكن التعبير عن الحدث بأكثر من صيغة زمنية . ويلفت رشي نظر القارئ باستمرار إلى أزمنة الفعل ويربط بينها وبين أحداث النص وما يفهم منها . وقد يكرر ذلك في أكثر من فقرة فإذا أحس بال تكرار نجده يشرح ذلك دون تفصيل أو دون اقتباس من فقرات أخرى تؤيد رأيه (٢) .

ولم يقتصر رشي في معالجته لغة النص على الفعل وأزمنة وصيغته المختلفة ، بل إنه تعرض في تفسيره لكثير من المشاكل اللغوية التي قد تصادفه أثناء تفسيره فهو يشير مثلاً إلى الأوزان المختلفة للأفعال وإلى ما يكون منها ناقصاً (٣) ثم يذكر الأفعال ويأتي ببعض المشتقات منها (٤) ، كما يوضح في شرحه للمفردات ما إذا كانت الكلمة مضعفة أو غير مضعفة (٥) ويركز بصفة خاصة على أهمية الحركات الصوتية في الفعل ويبين دورها في تغيير وزنه (٦) .

وما تقدم يمكن القول بأن رشي المفسر قد تفاعل مع لغة النص بهدف التأكيد على المعنى الديني والتشريعي فيه ، ولم يكن يتبع المنهج السائد في عصره في فرنسا على وجه الخصوص وهو منهج الدراش الذي كان يعتمد

(١) تفسير سعديا للتوراة .
(٢) انظر تلك : ٢٤ : ٤٥ - عدد : ٩ : ١٥ ، ٢٣ :
(٣) خرز : ١ : ٢١ (٤) إستر : ٢ : ٧ .
(٥) تث : ٢٢ : ٥
(٦) خر : ١٩ : ٢٤ ، ٢٤ : ١٨ .

على مجرد الوعظ والإرشاد وإيصال المعنى الدينى إليه مستمداً مادته من الأجادا والمدراشيم ، وقد خالف رشى هذا المنهج فى معظم تفاسيره واتبع منهج البشاط الذى يركز على توضيح المعنى الحرفى للفقرة بالارتباط بالمفهوم العام للنص مستخدماً فى ذلك اللغة فى تفسير الألفاظ وبهذا نجد أن رشى : أولاً : قد تعامل مع أجزاء الجملة كلها فلم يترك جزئية تحتاج إلى شرح أو تفصيل فى لغتها إلا وأفرد لذلك مكاناً فى تفسيره ، وضح ذلك فى استخداماته للحروف بمعانى مختلفة دون أن يكون هناك مساس بالمعنى الدينى للنص ، فهو كمفسر دينى ملتزم التزاماً كبيراً بهدف معين جعله يخرج بهذه الأدوات عن المعنى الشائع لها متأثراً إلى حد كبير بالسلف من علماء النحو واللغة فى هذا الشأن .

ثانياً : ارتباط رشى بالنص الدينى ، وإيمانه بقدسيته جعله يربط بين المعنى التعليمى والإرشادى وبين المفهوم اللغوى للمفردات ، إذ ربط بين ما يفيد جذر الكلمة من معنى فى شرحه لتحريم الزبا كما تقدم .

ثالثاً : لم تكن لغة رشى فى كل ذلك غريبة لا تقرها المعاجم بل حاول أن تكون لغته بسيطة سهلة يفهمها جمهور اليهود فى عصره خاصة وأنه كان يدرك أن العبرية لم تكن متداولة وليست لغة حديث يومى ، ولعل بساطته فى الشرح هو الذى جعل اليهود يسمون تفاسيره بالتفسير الشعبية (١) .

ورغم هذه البساطة التى عرفت عن رشى فى شرحه لنصوص العهد القديم إلا أنه مع ذلك كان أكثر تحراً من السلف فى استخداماته اللغوية وكان أكثر تأثراً منهم فى تطبيق خصائص لم يشهداها التفسير اليهودى من قبل كما سنرى فيما بعد . . .

الفصل الثاني

التفسير بالمأثور

يعتمد التفسير بصفة عامة وأساسية على عاملين رئيسيين ينتفي التفسير بغياب أحدهما ولا تتم العملية التفسيرية إلا بهما مجتمعين وهما :

أولاً : النص :

والنص في التفاسير الدينية بصفة خاصة غالباً ما يكون نصاً موحى به من عند الله سبحانه وتعالى إلى نبي يبعثه الله برسالة إلى قومه أو نص قريب (١) منه في المنزلة يقلسه القوم الذين يؤمنون به فقط ولا يعتبر مقدساً عند غيرهم . فالقرآن الكريم هو النص الديني المقدس الذي أوحى به الله سبحانه وتعالى إلى رسوله الكريم ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ، وضمن له البقاء والدوام فقال جل شأنه « إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » (٢) وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة الإسناد والرواية بصفة خاصة تكاد تقترب في منزلتها من النص القرآني باعتبارها صادرة عن نبي لا ينطق عن الهوى .

ثانياً : المفسر :

وهو الإنسان الذي وهبه الله مقدرة على تفهم معاني النص ودرجة سامية من الروحانية تجاه المغزى المطلوب من هذا النص ويستطيع أن ينقل إحساسه بمضمون النص ويوضح المطلوب منه إلى جمهور المؤمنين به مستعيناً

(١) من هذه النصوص التي يعتقد البعض أنها كتب مقدمة الفيدا الهندية والافستا الفارسية (انظر :

الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام للدكتور علي عبد الواحد وافي . ص ١٢٧-١٧٢

(٢) سور الحجر : ٩ .

فى ذلك بكافة الوسائل المشروعة التى قد تعينه على تفسير وشرح المعنى المطلوب وما قد يكون غامضاً فى أذهان الناس .

فمهمة المفسر الذى يتعرض لشرح نص من النصوص تختلف من نص إلى آخر ، فمهمة المفسر الدينى أشق وأصعب عن مهمة مفسر نص أدبى ، أو قانونى نظراً لما ينطوى عليه النص الدينى من قواعد وأحكام وشرائع وأوامر ، ونوامى ترتكز عليها ديانة النص وتعتبر من عمدة الدين . لذلك فهى تحتاج إلى دقة كبيرة وسعة اطلاع وموهبة روحية فى شرحها .

ومن هنا برزت الحاجة فى الفترات التى يبتعد فيها النص عن وقت نزوله إلى أقوال السلف وما أثر عنهم فى شرح ما يتضمنه من شرائع وأحكام ، ومدى تفهمهم لهذا النص وخاصة أولئك السلف الذين صاحبوا صاحب الرسالة الذى أوحى إليه بهذا النص . ومن هنا أيضاً اصطلح على أن المأثور من القول هو ما يتناقله الخلف عن السلف والحديث المأثور هو الحديث الذى يتناقله الخلف عن السلف .

ومن هنا أيضاً اصطلح على أن التفسير بالمأثور يشمل « ما جاء فى القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته ، وما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم » (١) .

إذاً فأهم ما يعتمد عليه المفسر فى تفسيره هو تفسير القرآن بالقرآن وفى ذلك يقول ابن تيمية : « فإن قال قائل فما أحسن طريق للتفسير ؟ فالجواب : إن أصبح الطرق فى ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن . فما أجمل

في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر ، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر « (١) . وهذا أمر قد لا يختلف عليه جمهور المفسرين ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض والذي يعتبر أول مراحل التفسير ، ولذا قيل أن « المرحلة الأولى لتفسير القرآن والنواة الأولى التي بدأ بها تتركز في القرآن نفسه ، وفي نصوصه نفسها » (٢) .

فإذا غمض المعنى أو استشكل الحرف من القرآن كان البيان في أقوال الرسول الكريم ثم الصحابة والتابعين ، وإن كانت بعض الآراء تحفظ في ذلك وتقول بعدم إلزام أقوال التابعين لغيرهم إذ أن أقوالهم ليست بحجة في التفسير ، إلا أن ابن تيمية يرد على ذلك بقوله : « وهذا صحيح . أما إذا اجتمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة فإن اختلفوا فلا يكون قولهم حجة على بعض ، ولا على من بعدهم ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة » (٣) . ولعل هذا الإجماع الذي اشترطه ابن تيمية هو ما قصده البعض بقوله : « وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى » (٤) .

إذاً فالمأثور في التفسير أساساً يقوم على المرويات الصحيحة السند في سلسلة تطول أو تقصر إلى أن تسند في النهاية إلى متلقى الوحي أو صحابته أو التابعين لهم طالما أجمعوا على أمر من الأمور . أما تفسير القرآن بالقرآن نفسه فإنه ولو أنه أثر صحيح وقوي لأنه النص نفسه إلا أنه يعتبر أسلوباً قائم بذاته لا يدخل في باب المأثور من القول وإنما هو من باب تفسير الكتاب بعضه ببعض .

(١) ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد : مقالة في أصول التفسير ص ٣٢ ، الطبعة الثالثة ، المطبعة السلفية . القاهرة ١٩٧٧

(٢) جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ج ١ ص ١ ، مكتبة الخانجي ١٣٧٤ هـ .

(٣) ابن تيمية : المصدر السابق . (٤) تفسير التحرير والتنوير ص ١٧ ج ١

فإذا كانت أحاديث الرسول الكريم وما قام بتوضيحه فيها للمسلمين لمعانى القرآن الكريم ولأُمُور الدين امثالاً لقوله تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » (١) . هي من أعمدة المأثور في التفسير القرآني . وإذا كانت أقوال الصحابة باعتبارهم أصحاب الدعوة ومبلغ الرسالة وعاصروا معه فترات الوحي في حينها ، ولما كان لهم من منزلة عند رسول الله أعلمهم وتفهمهم وغيرتهم على أمور دينهم هي أيضاً من المأثور في التفسير ، ثم يأتي أخيراً أقوال التابعين بشرط إجماعهم على الرأي السليم الذي يوافق القرآن الكريم والسنة .

فإذا كان ذلك هو ما اصطلح عليه بالمأثور في التفسير الإسلامي الذي اعتمد عليه أئمة المفسرين وعلى رأسهم محمد بن جرير الطبري في القرن الثالث الهجري ، فماذا يمكن أن يعد مأثوراً في التفسير اليهودي ؟

المأثور في التراث الديني اليهودي :

يعتبر التراث الديني كله قائم على دعامين رئيسيتين تفرعتا وانتشرتا بفضل مجهودات طبقات المفسرين والشرح في المراحل الأولى لجمع هذا التراث وتدوينه .

الدعامة الأولى : نص يؤمن اليهود بأنه النص الذي أوحى به إلى سيدنا موسى عليه السلام مكتوباً في الألواح : وهو النص الذي اصطلح على تسميته التوراة أو الشريعة ، وهذا النص كما يقول أحبار اليهود قد نزل مدوناً ولذلك أطلق عليه التوراة المكتوبة .

الدعامة الثانية : وهى تلك النصوص الهائلة التى وضعها السلف من أحبار اليهود منذ عصر النساخ وما تلى ذلك والتى تناولتها طبقات الشراح من الأموراثيم فيما بعد وتم تدوينها فى التلمود .

وينقسم اليهود أنفسهم تجاه هذه النصوص إلى فرقتين مختلفتين يقف الفريق الأول منهم وهم يشكلون الغالبية العظمى - موقف المؤمن المؤيد لهذه النصوص وما تتضمنه . معتقدين أنها ليست من صنع البشر وإنما أنزلها الله سبحانه وتعالى أيضاً على سيدنا موسى مشافهة غير مدونة ، وأنها التوراة الثانية ولذلك يطلقون عليها التوراة الشفوية (١) والربانيون هم قوام هذا الفريق الذى يؤمن بصحة هذه النصوص مروية فى سلسلة من الأحبار تصل إلى متلقيها وهو موسى . وأصبح الإيمان بهذه المرويات الشفوية يشكل ركناً أساسياً فى العقيدة اليهودية ، وأن هذه المرويات لا تقل منزلة عن النص المكتوب ، بل قد غالى بعضهم فأعطاهم الأهمية الأولى ، وعملت معاملة التوراة المكتوبة حتى أنه وجدت منها بعض النصوص أطلق عليها النصوص الخارجية « البرايتا » لم تدون ضمن ما دونوه تماماً كما اعتبرت نصوص الأبوكريفا نصوصاً غير قانونية لم تتضمنها النسخة العبرية .

أما القراءون من اليهود فهم الفرقة المعارضة فى تقبل هذه النصوص ، والتى أعلنت فى القرن الثامن والتاسع الميلادى أن موسى لم يتلق من النصوص سوى التوراة المكتوبة فقط ، ولذلك فقد « رفضت العنعنات

(١) التوراة الشفوية :

يعتقد اليهود أن تراثهم الدينى مثلاً فى نصين : النص الأول يطلقون عليه التوراة المكتوبة وهى التوراة التى نزلت على سيدنا موسى وأن الله قد أنزل ألواحها مكتوبة من عنده ، والثانى التوراة الشفوية وأن الله قد قالها لموسى مشافهة وأمره أن يبلغها أيضاً مشافهة ولا يدونها . وانقسم اليهود حول ذلك الاعتقاد إلى فرق ما بين مؤيد ومنكر له .

الحبرية ، والمرويات الشفوية التي تناقلها التناون في المشنا ، والأمورائيون في التلمود وكفرت بها ، وجعلت المرجع الأول والأخير في الدين هو النص ، (١) . المكتوب المسمى المقرأ . وربما تكون هذه الفرقة رغم تشددتها الواضح في عدم الإيمان بالعنعنات الحبرية تعد أكثر تساهلا من مجموعة أخرى من اليهود لا يؤمنون من التراث الديني اليهودي كله سوى بأسفار موسى الخمسة فقط ويضيفون تساهلا منهم - سفر يوشع بن نون باعتباره قد عاصر موسى وخلفه في قيادة بني إسرائيل من بعده . ووصل بهم الأمر إلى حد الانشقاق عن الإجماع اليهودي (٢) .

هذه المرويات والقائمون عليها شغلت في تاريخ التراث الديني اليهودي أجيالا متعاقبة حتى تم تقييدها وتدوينها ، وأرسيت بذلك قواعد الديانة اليهودية ، وبإتمام التلمود أغلق باب الاجتهاد في هذا الدين تقريبا ولم يفتح من جديد إلا في فترات انشقاق اليهود على أنفسهم إلى فرق آمنات بعضها بالمرويات وأصبحت في نظرها مكملة للنص المنزل ، ولم تؤمن الأخرى بها وتمسكت بالنص نفسه . وهنا يمكن أن نتساءل إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه المرويات الحبرية تكون لدينا المأثور الديني في التفسير ؟

لقد رأينا دقة المسلمين في تعريف المأثور الإسلامي في التفسير وكيف حددوه ، حتى أنهم اعتبروا أقوال التابعين من قبيل المأثور الذي لا يقوم حجة في التفسير ، وأعلن بعضهم صراحة بعدم اعتبار مرويات التابعين من قبل المأثور وإن كان البعض قد خلف من حدة هذا الرأي واشترط الإجماع في الآراء أساسا لقبول مروياتهم .

(١) الفكر الديني : ص ٢٩٥ .

(٢) أنظر : السامريين في الفرق اليهودية .

فإذا تجاوزنا النص الدينى اليهودى - وهو العهد القديم - وما أثير حوله من آراء وشكوك حتى من اليهود أنفسهم حول صحة نسبة بعض أسفاره إلى قائلها ، وصحة نسب بعض الأسفار إلى موسى نفسه وأنه لم يقل بذلك لأسباب كثيرة ذكرها (١) ، مما يمكن أن يخرج بالنص المتداول الآن عن كونه نص موخى به . إذا تجاوزنا ذلك إلى تلك المزيورات الحبرية ، نجد أن قضية المأثور فى الفكر الدينى اليهودى تختلف كثيراً فى جوهرها وأسسها عن المأثور فى الفكر الإسلامى ، فلو تتبعناهما بالمقارنة لوجدنا كما قلنا أن المأثور الإسلامى لا يخرج عن كونه أقوال الرسول الكريم وصحابه المعاصرين له والذين لازموه منذ بداية الرسالة إلى أن صعد إلى الرفيق الأعلى ، ثم بعد ذلك أقوال التابعين بإجماع .

وفى الفكر الدينى اليهودى فإننا نفتقر إلى أقوال موسى عليه السلام الصحيحة السند حتى الضعيفة السند منها ليس لدينا منها شيء إلا إذا اعتبرنا النص المكتوب هو أقوال سيدنا موسى رغم التشكك فى صحته نسبته - وهنا نفتقد النص الأصل الذى تقوم العملية التفسيرية أساساً عليه ، ويرجع افتقارنا لأقوال الرسول (موسى عليه السلام) هنا إلى هذا البعد الزمنى الكبير بين موسى وصحابته وبين بداية عصر تدوين هذا المأثور الدينى الأمر الذى يستحيل معه الاحتفاظ مشافهة بهذه الأقوال طوال هذه الحقبة الطويلة من ناحية وللتشتت والسبى الذى عاناه اليهود خلالها من ناحية أخرى .

من هنا يمكن القول بأنه لا يبقى لدينا سوى أقوال التابعين بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إنها أقوال تابعى التابعين ، وهذه على ما علمنا

(١) انظر المدرسة النقدية فى التفسير .

لا تقوم حجة على الآخرين في التفسير إلا بالإجماع وهو ما لم يتوفر لليهود في تاريخ الفكر الديني لانقسامهم على بعضهم .

فإذا تجاوزنا ذلك كله واعتبرنا أقوال تابعي التابعين من أجيال الرواة والشرح والمناطق اليهود تشكل المأثور الديني في تفسير النص بعد عصر التلمود وما تلى ذلك من مدارس التفسير الديني حتى عصر رشي . نجد أن هذا المأثور في تفسير رشي يشكل كماً هائلاً من التراث يمكن الوقوف عليه بتتبع رشي في تفسيره للعهد القديم كما يلي :

أولاً : المأثور عن أحبار المشنا والتلمود :

من السمات الواضحة في تفسير رشي أنه لم يكن شديد التعصب لرأيه أو لرأي معين ، أو متمسكاً بمنهج محدد في شرحه وتفسيره للنص ، فإذا ظهر أنه يفضل منهجاً على الآخر فإنما ذلك عنده دون تحيز له ، وربما يرجع ذلك إلى أنه كحاخام معلم يبحث باستمرار عن الوسائل التي تدغم وتؤكد تفسيره جعله يختار ما يراه صالحاً لتأصيل المعنى وتعميقه في النفوس ، وهذا ما دفعه إلى أن يغلب على تفاسيره البساطة والشعبية . فهو باستمرار يتتبع المعنى البسيط للفقرة ، في إطار المعنى العام لسياق النص كله ، ولذلك فهو يتبع كل الوسائل المتاحة له ليحقق ما يهدف إليه ، فهو ملم إلاماً تاماً بقواعد اللغة وتراكيبها النحوية ، دارس للعهد القديم دراسة فاحضة مكنته من أن يستعين في تفسيره بالفقرات المتشابهة ، كما أن مضمون النص نفسه ، وما يحيط به من خلفية تاريخية تتعلق به كانت من الأمور الواضحة بالنسبة له ، وقد تنبه رشي إلاماً يتضمنه أسلوب العهد القديم من صور أدبية وبلاغية تماماً كما كان يفعل المسلمون في دراستهم لأسلوب القرآن الكريم وإعجازه .

ورغم تتبع رشي للمعنى البسيط ، فإنه وجد نفسه مضطراً إلى أن يستخدم المنهج الآخر وهو منهج الدراش والذي كان سائداً في القرن الحادى عشر وبصفة خاصة في البلاد المسيحية (١) وأحس بعدم إمكانه تجاهل هذا الدراش واعترف بنفسه بذلك فى أكثر من موضع خاصة عندما لا يجد مناصباً من استخدامه . « وكقاعدة عامة فإنه عندما لا يناقض الدراش النص فإن رشي يتبنى هذا التفسير وإذا كان هناك أكثر من تفسير دراشى فإنه يختار التفسير الذى يناسب المعنى البسيط » (٢) .

وعلى أى حال فهو فى استخدامه لآى من هذين المنهجين فى التفسير فإنه كان يعتمد باستمرار على التراث بشى ألوانه وفى مقدمته ما أثر عن أحبار المشنا والتلمود ، وأسلوب رشي فى الاستعانة بهذا المأثور كان متنوعاً يمكن أن نتلمسه فيما يلى :

(١) يأخذ المعنى العام المستفاد من مأثورات علماء المشنا والتلمود دون ذكر من ينسب إليهم هذا القول أو حتى عنونة مبتورة ، وإنما كان يكتفى بأن يقول : قال أحبارنا ، روى حكماؤنا ، فسر أحبارنا إلى غير ذلك مما يوحى بالإجماع . وفى شرحه للفقرة الأولى من نشيد الأناشيد (٣) يقول : « روى حكماؤنا . . . الخ » (٤) فهو هنا يذكر المأثور من القول دون أن يحدد مصدره أو قائله ولا سند فى روايته ، ويتردد ذلك كثيراً فى تفسيره خاصة فى تلك الفقرات التى لا تحتاج إلى توضيح قضية من القضايا أو استنباط حكم من الأحكام التى يغلب فيها استخدامه للدراش من ذلك تفسيره لفقرة : « وهكذا تحدث موسى إلى بنى

Rashi and the Christian Scholar, p. 24.

(١)

Rashi p. III.

(٢)

(٣) نشيد الأناشيد ١ : ١ .

(٤) تفسير رشي لنشيد الأناشيد والمعنى : روى حكماؤنا أن كل كلمة سليمان الواردة فى نشيد الأناشيد مخصصة لسليمان .

إسرائيل . . . الخ» (١). ففي تفسيره هذه الفقرة وبعد أن يسهب في شرح معنى المصطلح الوارد في النص وما سمعه من أقوال باروخ بن إليعازر - الذي يبدو أنه كان معاصراً له - في هذا الشأن - نجده يقول : «وقد فسر حكماؤنا» (٢).

وكان رشي على علم تام بما يتضمنه المأثور من تفاسير الساف من أجادا مرتبة ومنظمة وموجودة في عديد من الكتب التي وضعت في هذا الشأن ولذلك كان رشي يشير إليها ليفهم القارئ بصورة أكثر تليفاً أنه على علم بكل ألوان التفسير السابقة وما فيها ومع ذلك فله رأيه المستقل أحياناً ، وأنه يأخذ منها بما يراه ملائماً لمعنى الفقرة ، وكان لا يتخرج في أن يعلن ذلك في شرحه فيقول في شرحه لفقرة التكوين ٣: ٨ (٣)

وكانت أقوال الأخبار التي يعتمد عليها رشي تتضمن أحياناً هذه الأجادا وكان بدوره يضمنها تفاسيره وأو بصورة مختصرة ومن قبيل ذلك تفسيره لفقرة استير (٤) ففي هذه الفقرة كان على رشي المعلم أن يوضح للقارئ سبب رفض الملكة «وشتي» المثل بين يدي الملك ، ولذلك فقد أحسن بمحاجته إلى المأثور من أقوال السلف عسى أن يجد في أقوالهم سبباً لذلك ، ولذلك قال إن أخبارنا قد قالوا بأن مرض الجزام قد تمكن منها (٥) . فرشي هنا قد أورد هذا المدرش الأجادي في شرحه لأنه أحسن

(١) خر ٦ : ٩

- (٢) نور التوراة ، والمعنى : وفسه حكماؤنا . . . وانظر في ذلك أيضاً : خروج ١٥ : ١ . . .
(٣) النور الكبير . والمعنى : هناك كثير من المدرشين الأجادية قد نظمها أخبارنا في أماكنها المناسبة في تزيين ربنا ومبائر المدرشوت غير أنني لا أفسر إلا حسب المعنى البسيط للمقرا
توجب الأجدا التي تشرح ألفاظ المقرا قبحاً لموضعها . . . (٤) استير ١ : ١٢ . . .
(٥) انظر : بمقراوت جيلولوت . والمعنى : قال أخبارنا لأن الجزام قد تمكن منها فإذا رفضت هلك . وذلك بسبب أنها كانت تجرد بنات إسرائيل من ملابسهن وتجبرهن على البخل ومن عرايا في يوم السبت . لذلك كتب عليها أن تتعري في يوم السبت .

بضرورته . والواقع « أن استخدام رشي للدراس يجب أن يعتبر ميزة عنده فقد أوحى إلى معاصريه جماهيرهم وعلمائهم بعدد كبير من الأساطير والآثار التي تبنتها الجماهير ودخلت في أعماقها » (١) . خاصة وأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم في عزلة بعيداً عن وطنهم ويكادون ينطوون على أنفسهم في بلاد الشتات سواء كان هذا الانطواء من صنع أنفسهم أو نتيجة إجبار وهم « إذا ما أجبروا على الانطواء والعزلة فإنهم يتجهون إلى تراهم الرباني فيتخذونه دليلاً لهم ومنهجاً » (٢) .

٢ - كان رشي في اعتماده على المأثور من أقوال الحكماء متنوع الأسلوب كما ذكرنا فبينما رأيناه يذكر أقوال هؤلاء جملة بقوله قال أحبارنا أو فسر حكماؤنا ، نجده هنا ينسب القول لصاحبه مباشرة وكثيراً ما كان ينتهج هذا الأسلوب خاصة في المواضع التي يتطلب الشرح فيها حسم أو تأكيد لأقواله حتى أنه كان يكتب أحياناً بما يورده من المأثور ولا يزيد عليه . ففي تفسيره لفقرة نشيد الأناشيد السابقة نجده يعتمد كلية على قول مأثور عن الحبر عقيبا فيقول : « قال الحبر عقيبا » (٣) .

وفي تفسيره أيضاً لفقرة التثنية (٤) نجده يضيف إضافة جديدة ليست في النص ، فبعد أن رأى تحذير الله لبني إسرائيل من أن ينتهجوا نهج عبدة الأوثان الذين يحرقون أبناءهم وبناتهم قرباناً لأوثانهم نجده

(١) Liber, Maurice. Rashi p. 124.

(٢) The Jewish life in the Middle Ages. p. 341.

(٣) تفسير رشي لنشيد الأناشيد . والمعنى : وقد قال ربّي عقيبا لم يكن العالم جديراً بالاهتمام كما كان في اليوم الذي منحت فيه إسرائيل نشيد الأناشيد إذ أن جميع المكتوبات مقدسة إلا أن نشيد الأناشيد قدس الأقداس .

(٤) تث ١٢ : ٣١

يضيف إلى هؤلاء أناساً آخرين فقال : « كذلك آبائهم وأمهاتهم »^(١) ويبدو أنه أحس بغرابة هذه الإضافة الجديدة ، فالنص قد ذكر حرق الأبناء فقط ، أما أن يضحى الإنسان بأبيه وأمه فذاك أمر يحتاج منه إلى سند قوى يعتمد عليه وهنا يلجأ رشي للمأثور من أقوال الحبر عقيبا أيضاً فيقول : « قال رابي عقيبا »^(٢) وتعبير وأكله في قول عقيبا يبين منتهى القسوة والوحشية عند عبدة الأوثان فإحراقهم لأولادهم وآبائهم وأمهاتهم لا يقل قسوة ووحشية عن ذبحهم وأكل لحومهم . وكان رشي يعتمد كثيراً على المأثور عن الحبر عقيبا^(٣) .

ومن المعلوم لدى الجميع أن اليهود في العصور التي تلت عصر حكماء التلمود كانوا يعتمدون في شئونهم الدينية اعتماداً كلياً على ما أثر عن هؤلاء الأحنبار ، بل نكاد نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إن التراث الديني اليهودي كله يكاد ينحصر في هذا المأثور وما ترتب عليه من دراسات ، وأنه كان يعتبر السند الأول لأي مفسر وفي أي عصر ، فلو ألقينا نظرة على ما أنتجته مدرسة الجاؤونيم في كل من بابل وفلسطين لوجدنا أنهم كانوا يعتمدون على هذا التراث ، وما أقيمت مدرستا سورا وبومباديثا إلا لدراسة هذا المأثور ، وحركة التفسير لديهم بل وبعدهم ممثلة في القيروان والأندلس كادت تحصر أعمالها في شرح وتبسيط التلمود أكثر من العهد القديم ، ولعل ذلك يرجع إلى أن التلمود يحدد الشريعة العملية لديهم ويوضحها أكثر من التوراة ولهذا فإن رشي كان دائماً يذكر ويضمن تفاسيره ما أثر عن هؤلاء الحكماء ولا يكاد يخلو تفسيره من

(١) تفسير رشي ، المصدر السابق والمعنى : وكذلك آبائهم وأمهاتهم .

(٢) الأسفار الخمسة ، والمعنى : قال ربي عقيبا أنني رأيت أجنياً (وثنياً) ، يقيد آباء أمام كلبه ويأكله (وبما يقصد يحرقه ، ولعل المقصود أيضاً من كلبه صنمه أو معبوده الذي يحتل أنه

على شكل كلب) .. (٣) انظر : تث ١٨ : ١٠

ذكر لأقوالهم سواء بذكرهم جماعة كما رأينا ، أو ذكر بعضهم صراحة ، فهو قد طبق أساليب الحبر إسماعيل في تفسير التوراة (١) والمعروفة باسم أساليب الحبر إسماعيل (٢) كما اقتبس المأثور عن راب وشموئيل وما كان يحدث بينهما من اختلاف في الرأي أحياناً . ففي تفسيره لفقرة الخروج (٣) نجده أولاً يبدأ بذكر اسم كل من راب وشموئيل ثم بعد ذلك يذكر رأيهما فيما إذا كان هذا الملك جديد في الحكم أم لا فيقول : إن الحبرين راب وشموئيل قد ذكرا . . . الخ (٤) .

ونلاحظ في تفسير بقية هذه الفقرة خبرة رشى المعلم التاجر الذي يجوب الأسواق ويختلط بالناس ويقف على طبيعة نفوسهم حيث يقول : « تفسيراً لعبارة (لا يعرف يوسف) في هذه الفقرة (٥) (ادعى أنه لا يعرفه » فأراد رشى هنا أن يقول إن هذا الملك الجديد كان يعرف يوسف جيداً إلا أنه ادعى عدم معرفته . وتلك أحياناً طبيعة النفس البشرية إذا أرادت مثل هذا . وتلك الملاحظة من رشى تؤكد دقته في فحص النص وشرحه شرحاً بسيطاً متكاملًا .

وعلى الرغم مما عرف عنه من دقة في تفسيره إلا أنه قد تساهل أحياناً في التمسك بهذه الدقة الأمر الذي يؤخذ عليه كمفسر له مكانته بين المفسرين بل وصاحب مدرسة في التفسير امتد أثرها إلى ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي ومن أمثلة ما وقع فيه أنه باعتماده على المأثور من

(١) انظر تفسيره للتكوين ١ : ١٣ ، خروج ١٢ : ١٥ ، خروج ٢٠ : ٢٢

(٢) انظر أساليب التفسير . . .

(٣) خروج ١ : ٨

(٤) نور التوراه والمعنى : راب وشموئيل . احدهما يقول جديد فعلاً ، والآخر يقول انما تجددت قراراته وأوامره .

(٥) المصدر السابق . والمعنى : جعل نفسه كأنه لا يعرفه (ادعى أنه لا يعرفه) .

أقوال السلف لم يكن يوضح مصادره في تفسيره وأحكامه التي يصدرها وهذا يعيبه منهجياً إذ أن عدم ذكر المصدر يوهم القارئ أن ذلك القول ليس مأثوراً أو مروياً عن سلف وإنما هو تفسير رشى وتلك أقواله وذلك لأنه لم يتعود منه في معظم الأحيان عدم ذكر ما أخذ عنهم مما يؤكد اللبس لدى القارئ في التفسير وبصفة خاصة وأن تفسيره كان يعرف في الأوساط اليهودية بأنه تفسير شعبي في تناول يد وعقلية محدودى الفكر والثقافة .
ففي تفسيره لفقرة : « لا تعيش العرافة » (١) نجد رشى يأتى بالحكم القضائى على تلك العرافة (المنجمة) دون أن يوضح مصدر هذا الحكم (٢)
فأسلوبه في شرح هذه الفقرة غامض إذ لم يرجع المأثور هنا لمصدره أو على الأقل إلى أى مصدر قريب منه يكون قد أخذه منه . وربما ذلك ما دفع المشرفين على طبع تفاسيره بعد ذلك إلى أن يزيوا منها مثل هذا اللبس ويوصلوا ما ورد فيها من أقوال ، ويردوها إلى مصادرها خاصة تلك التي تخلوا من ذكر لأسماء الأشخاص والأسفار (٣) . ومما يؤخذ على تفسيره أيضاً أنه كان يورد أحياناً آراء السلف ويذكر ما قد يكون بينها من خلاف في رأى وينسب إلى كل منهم أقواله إلا أنه لم يكن يحسم هذا الخلاف كما في تفسيره لفقرة الخروج ٢٢ : ١٤

ولعل كثرة أسماء المفسرين والشرح من أحبار المشنا والتلمود كانت تدفع رشى إلى أن ينقل عنهم مضمون ما ذكره دون إشارة إلى أى منهم ،

(١) خروج ٢٢ : ١٧

(٢) نور التوراة . والمعنى : العرافة لا تعيش . وإنما تقتل أمام الحكمة سواء في ذلك الرجال أو النساء ولو أن النص ذكر النساء بالعرافة .

(٣) في بعض الطبقات المتأخرة لتفسير رشى نجد ضمن ثنايا التفسير نفسه إرجاع الأقوال إلى مصادرها الأصلية ، ففي طبعة سنة ١٩٤٤ م بنيويورك لتفسيره للأسفار الخمسة نجد مثل هذا التحقيق . وفي هذه الفقرة نجد الحكم صادر في السهلين ٦٧

وقد لا يشكل هذا مشكلة في التفسير إذا لم يكن هناك تضارب في الأقوال أو الآراء ، أو يتعلق الموضوع بحكم شرعى أو قضائى ، أما إذا حدث اختلاف في الآراء فمهمة المفسر تنبيه القارئ أو السامع إلى رأى كل فريق وحسم الخلاف بينهما بصورة أو بآخرى ، إلا أننا نجد رشى يتجنب ذلك أحياناً ولا يزوج بنفسه وسط هذا الاختلاف ولا يحسم الأمر بينهما . ففي تفسيره لفقرة التثنية (١) نجده بعد أن يشرح لفظة *Lakowah* شرحاً لغوياً مبيناً أنها اسم مفعول مثلها في ذلك مثل *Zakōr Šamōr* يأخذ بعد ذلك في التفسير (٢) فرشى في تفسيره لهذه العبارة لم يذكر لنا من هم أصحاب الرأى الأول ، ومن هم أصحاب الرأى الثانى ، وأى الفريقين يرجح رأيه عنده ؟ ولماذا ؟ هذه الاختلافات في الآراء تحتاج دائماً من المفسر أن يضع فيها رأياً قاطعاً أو يرجح أحدهما على الأقل . وهذا وإن كان قليلاً في تفسير رشى إلا أنه يؤخذ عليه عدم التنبيه له خاصة كما قلت أنه أحياناً يكون الأمر متعلقاً بحكم قضائى أو شرعى .

ومع ذلك فإنه أحياناً كان يحسم مثل هذه الخلافات ، ويدلى برأيه فيها مرجحاً أحدهما على الآخر ، أو رافضاً لكليهما مؤكداً رأيه بدليل إن احتاج الأمر إلى ذلك ويعلق ذلك صراحة في تفسيره . فعند تفسيره لفقرة استير (٣) نجد رشى بعد أن شرح المقصود بعبارة « رجل يهودى » طبقاً لما يقصد منها في الفقرة وأنها لفظة كانت تطلق على كل من سبى مع سبى يهودا وأن كل من سبى مع ملوك يهودا كان يعرف باليهودى حتى ولو لم يكن

(١) تثنية ٣١ : ٢٦ ، وماخوذ صيغة اسم مفعول وكان حقها أن تكتب بالشوروق .

(٢) الأسفار الخمسة . والمعنى : اختلف حكماء إسرائيل فيه . وفى بابا بئرا نجد منهم من يقول أنه لوح بارز من التابوت إلى الخارج . وكان موضوعاً هناك . ومنهم من يقول أنه كان موضوعاً بجانب الألواح في داخل التابوت .

(٣) استير ٢ : ٥

من سبط يهودا ويستمر في هذا الشرح إلى أن يصل إلى تفسير عبارة « رجل يميني » أنه من سبط بنيامين ^(١) فهو هنا يفسر بالرأى ولا يأخذ بالمأثور كما هو واضح من عبارته . كما أن في تفسيره هذه الفقرة تأكيد منه لتمسكه بمنهج البشاط في التفسير .

ثانياً : المأثور من ترجمات النص :

لم يقتصر استخدام رشي للمأثور على ما استعان من مأثورات حكماء المشنا والتلمود والمؤلفات الدينية في عصرهم والتي أثرت الفكر الديني في مرحلة تكوينه . ولما كانت الدقة من الصفات التي تغلب على أسلوبه في التفسير ، وأنه كان ينقب باستمرار عما يعينه على جعل معانيه بسيطة لا تعقيد فيها لذلك نجده « قد تبع ترجمة أونقلوس الآرامية للتوراة ، وترجمة يوناثان للأنبياء كما أنه لم يتردد في الاستعانة بالألفاظ الفرنسية الشائعة لتوضيح النص » ^(٢) .

ورشي في استعانيته بالمأثور من ترجمات أونقلوس للأسفار الخمسة أو ترجمة يوناثان للأنبياء لم يكن يسير على نمط محدد في أساوبه واقتباسه منهما ، بحيث يجعل القارئ بعد فترة يحس أو يتوقع من رشي اللجوء إلى هذه الترجمات أو الاستعانة بها ، وإنما كان يغير من أساوبه وطريقته في عرضه وأخذه منها ، مما جعله يضمن على أسلوبه قوة وترابطاً افتقدتهما أساليب المفسرين قبله ، وميزت طريقة عرضه لمادته بحيث تبدو جديدة باستمرار ، وبذلك جعل القارئ يحس باستقلالية هذا التفسير حتى لا يبدو فيه مجرد ناقل لآراء السلف ، ولهذا كان رشي يمزج بين أقواله وبين ^(١) الأسفار الخمسة : والمعنى : كان من سبط بنيامين . وهذا تفسيره حسب البشاط . ولأخبارنا أن يفسروا كما يشاؤون .

المأثور عن السلف بحيث يسير كل منهما في توافق وتناسق لا يخل بالمعنى . تماماً كما كان يوفق في تفسيره بين منهجى البشاط والدراش إذ أنه « على الرغم من أن البشاط كان باستمرار هو منهجه المفضل إلا أنه لم يبتعد عن الدراش بما يتضمنه من أجادا لعلمه إلى أى مدى كان تأثيرها قوياً ، ولذلك أثر أن يفسح لها مكاناً في تفسيره حتى تكون واضحة أمام الجميع » (١) .

ومن خلال استقراء بعض فقرات من تفسير رشى للأسفار الخمسة التى يعتمد فيها على المأثور من ترجمة أونقلوس الآراميه أو ترجمة يونانان للأنبياء يمكن التعرف على مدى تنوع استخداماته لهذه المادة وطريقته فى الاستعانة بها تأكيداً لآرائه تارة أو توضيحاً لمعنى يهدف الوصول إليه فى التفسير .

(أ) أونقلوس :

١ - فى تفسيره لفقرة اللاويين (٢) نجد رشى يأخذ فى شرح هذه الفقرة بنفس الأسلوب الذى تعودناه منه ، وهو أن يشرح ما يكون غامضاً من ألفاظها لفظة لفظة ويورد ما قد يكون فيها من آراء نحوية ولغوية إذا استدعى الأمر منه ذلك طبقاً لما جاء فى تفسيره لهذه الفقرة (٣) .

(١) يعبتس ص ٢٤ (٢) لاويين ١ : ١٦

(٣) الأسفار الخمسة . والمعنى : قناصته . وهى مكان الروث وهى القناصة فى الطيور . بروثها :

مع الأمعاء . والریش لغة هو الشيء الخفىر الوضع . وهذا ما ترجمه أونقلوس .

وقد جاء فى مدراش أبا يوسى بن حنانان ويضع الحوصلة معها . وقال أحبارنا طيب الله ثراهم ويفصلوا ما حول الحوصلة بالسكين ، ويجعلها مثل الكوة وتوضع مع الریش الذى كان على الجلد . وقد قيل فى محرقة البهائم التى لم تأكل إلا من مزود صاحبها تغسل المعدة والأكارع بالماء ثم تحرق الأضحية . أما الطائر الذى يتغذى من السلب فقد قيل فيه تلقى الأحشاء التى أكلت نهياً . (يريد أن يقول أن الطيور أينما رأت حباً التقطته ولا تتغذى فقط على ما يقدم لها) .

فرشى يتفق مع أونقلوس في إعطاء مداول اللفظة العبرية ، وأعان أنه أخذها من أونقلوس وذلك بقوله « وهكذا ترجمها. أونقاوس » . كما ضمن شرحه أيضاً العديد من المأثور والذي أشار إليه بعبارات : وجاء في مدراش أبياوسى بن حنانان . . أو وقيل في محرقة البهائم . . فقد قيل فيه إلى غير ذلك من العبارات التي تبين أنه أخذها من مأثورات سابقة ولو أنه لم يحدد مصادرها ، هذا إلى جانب تلك الأحكام الشرعية التي يوحى للقارئ بضرورة اتباعها دون أن يعطيها له في صورة أمر ، فهو يريد أن يعلم القارئ أن هذا هو الشرع المتبع ، وتلك هي الخطوات اللازمة لإتمام قبول الأضحية ونوعها ولذا يجب عليه الامتثال فهكذا كان يفعل السلف ، وهكذا أبلغوه إلينا .

وملاحظة أخرى يمكن أن ندركها في تفاسير رشى وهو أنه كان يحاول باستمرار أن يربط الجوانب المتعددة للديانة اليهودية سواء كانت أوامر وأحكام تشريعية أو تعاليم أخلاقية وسلوكية بعضها ببعض بهدف تعميق المعتقدات الدينية في قلوب أبناء طائفته . وهو لا يفتأ يكرر ذلك كلما سنحت له الفرصة ليقول هذا .

٢ - وقد يكتفى رشى في شرحه لبعض ألفاظ الفقرة بما جاء في ترجمة أونقلوس الآرامية إذا أحس أنها قد أدت المعنى الذي ينشده كما في لفظة *Avāi* والتي تعني لغة « حقاً وصدقاً » ^(١) وذلك في شرحه لفقرة التكوين ^(٢) حيث يقول : « حقاً وطبقاً لترجمته . . . » ^(٣) ولفظة *Kōstā* لفظة آرامية وردت في ترجمة أونقلوس لهذه الفقرة ^(٤) وهي تعني أيضاً

(١) ابن شوشان ج ١ ص ٦ . واللفظة تعني : حقاً - في الواقع - يقيناً . صدقا .

(٢) تك ٤٢ : ٢١ (٣) النور الكبير . والمعنى : حقاً : وذلك حسب ترجمتها .

(٤) ترجمون أونقلوس .

حقاً أو في الواقع ، ولذلك فهو قد اكتفى هنا بترجمة أونقلوس لهذه اللفظة . وكثيراً ما كان يلجأ لهذا الأسلوب في التفسير . فيقول : كما جاء في الترجوم أو تفسيره حسب ما ذكر في الترجوم (١) .

٣ - وحتى لا يمل القارئ أو السامع من كثرة ترديده لاسم أونقلوس أو ترجمومه باعتباره مأثوراً من المأثورات العديدة التي يعتمد عليها الفكر الديني اليهودي بصفة عامة ، كان رشي يغير من طريقته في استخدام هذا المأثور ، فلجأ إلى أسلوب التقديم والتأخير في ذكره لما يقتبسه ، أو يعتمد عليه من هذه الترجمة . ففي الفقرتين السابقتين كان رشي يذكر أونقلوس في بداية شرحه للفقرة ويبين اعتماده في تفسير اللفظة عليه أو يكتفى بترجمته لها ، وأما في شرحه لفقرة التكوين (٢) فإنه يستمر في شرح حديث يعقوب إلى أبنائه كل حسب صفاته وأخلاقه . ويتحدث يعقوب هنا إلى شمعون ولاوى اللذين يعتمدان على أدوات البطش ويشرح رشي ذلك إلى أن يصل إلى كلمة سلاحيهما فيأخذ في الشرح المطول (٣) فرشي هنا غير في أسلوبه وجدد في طريقته ، واستمر في الشرح بحيث لا يرى القارئ أى مظهر للمأثور لديه وأخيراً ختم تفسيره معلناً أن ذلك ما ورد في ترجمون أونقلوس .

٤ - والواقع أن ترجمون أونقلوس يشكل في تفسير رشي مصدراً أساسياً من المصادر التي اعتمد عليها . ومن هنا فقد يتبادر إلى الذهن أن رشي دائب الاعتماد عليه ، وأراد رشي نفس هذه الصورة عنه فكان يفسر الفقرة من الفقرات دون ذكر للمأثور من ترجمة أونقلوس وبصفة خاصة في

(١) انظر : تك ٤٣ : ١٥ - خروج ١٣ : ١٨ - عدد ١٤ : ١٢ (٢) تك ٤٩ : ٥

(٣) النور الكبير : والمعنى : سلاحهما : وتلك لغة في أدوات السلاح . وهو السيف باللغة اليونانية . وفي قول آخر موطنهما إذ تعودا في أرض غربتهم استخدام أدوات الظلم (يقصد التسليح بالأسلحة) كما قيل موطنك ومولتك (حزقيال ١٦ : ٣) .

المواضع التي تحتاج منه إلى شرح لغوي والتي لم يكن أونقلوس يتعرض لها بحكم أنه ينقل نصاً من لغة إلى لغة أخرى لا يتعرض لأي من مشاكل النص أو لغته وفي هذه المواضع كان رشي يفسر ما يفسره مستعيناً بمصادر مختلفة من المأثور الديني اليهودي ، ثم يختم أقواله بعبارة « ولم يترجم أونقلوس هكذا » كما يتضح ذلك في تفسيره لفقرة العدد (١) إذ أنه أخذ في شرح زمن الفعل « يقال » وعما إذا كان مستقبلاً أم مضارعاً ويسهب في هذا الشرح ثم يورد رأياً آخر لم يذكر لنا مصدره يقول بأن المقصود هنا من زمن الفعل هو الحاضر وليس المستقبل كما قد يفهم منه (٢) فبعد أن تحدد زمن الفعل في شرحه نجده يختم تفسيره الذي يختلف فيه مع أونقلوس بقوله : ولم يترجم أونقلوس بذلك الرأي (٣) .

وعبارة رشي هذه تعطينا دلالة مهمة جداً ، وهي أنه رغم اعتماده في شروحه على هذه الترجمة . إلا أنه لم يكن ليتفق مع ما جاء فيها بصفة دائمة وإنما كان يأخذ منها ما يراه مناسباً للمعنى . وبصفة عامة لم يكن رشي يتبع أسلوباً واحداً في اعتماده على المأثور وإنما كان باستمرار يحاول أن ينوع ويغير في طرق الاستعانة بهذا المأثور بحيث يجذب القارئ ولا يجعله يعمل طول الاطلاع .

(ب) يوناثان بن عوزئيل :

مما سبق يتضح كيف كانت ترجمة أونقلوس مهمة جداً بالنسبة لرشي في تفسيره للأسفار الخمسة ، وإذا كان أونقلوس قد ترجم هذه الأسفار

(١) عدد ٢٣ : ٢٣ (٢) تفسير الأسفار الخمسة . والمعنى : وفي رأى آخر فإن المقصود بكلمة يقال عن يعقوب ليس زمن المستقبل وإنما الحاضر ، . ويعنى هذا أنهم ليسوا في حاجة إلى عرافين أو منجيين لأنه عندما تكون هناك ضرورة في أن يخبر يعقوب وإسرائيل بما فعل الله فإنهم لا يتكهنون وإنما يبلغهم أنبياءهم ما هو ناموس السماء أو يخبرهم الأتقياء الصالحون . (٣) المصدر السابق . والمعنى : ولم يترجم أونقلوس بنفس المعنى .

إلى الآرامية ، فقد ترجم يوناثان بن عوزئيل أسفار الأنبياء ، وكانت هذه الترجمة بدورها من المصادر الهامة التي اعتمد عليها رشي في تفسيره بالمأثور: إلا أن استخدامه للمأثور من ترجمة يوناثان قد يختلف في منهجه وأسلوبه عن استخدامه لترجمة أونقلوس لأسفار موسى الخمسة . ويرجع ذلك إلى مضمون هذه الأسفار نفسها فهي أسفار تشريعية تعاليمية تضمنت أسس الشريعة اليهودية وقوانينها الدينية والسلوكية بعكس ما هو معروف عن أسفار الأنبياء وبصفة خاصة الأنبياء الأخر التي « تحتوي على تراث القادة الروحيين الذين حاولوا - بطرق شتى - الأخذ بيد اليهود نحو بر السلامة في ظروف سياسية وعسكرية واجتماعية حائلة ، أحاط بهم فيها الأعداء من كل جانب . وإذا كانت هذه النبوءات في معظمها لم تفد كثيراً عندما كان أصحابها ما يزالون بعد على قيد الحياة إلا أن هذا التراث قد بقي مصدر أمل لليهود ، يؤولونه ويشكلونه بحسب الظروف . فهو أمل في مغفرة الله حيناً ، وأمل في الخلاص أحياناً » (١) .

: والسمة الواضحة لمنهج رشي في تفسيره للأنبياء أنه كان كثيراً ما يعطى تعريفات لمفهومه لبعض المصطلحات التي يشعر بغموضها لدى القارئ وأنه في حاجة إلى تحديد مفهوم واضح لها ، لما قد يترتب على ذلك من إرساء وتثبيت لأسس العقيدة عنده . ومن ذلك مثلاً تعريفه لمفهوم الرؤيا في شرحه لحزقيال ١ : ١ (٢) فرشى هنا قد أوحى بتعريف مفهوم الرؤيا عند الأنبياء ، بل وأعطى تفسيراً لها وتحديداً وهو أن كل رؤيا ليس معناها الرؤية الفعلية الواضحة ، فيما عدا رؤية موسى فقط إذ خصه الله

(١) الفكر الديني ص ٥٠ (٢) الكتابات المقدسة ج ٧ . والمعنى : رؤيا من الله : نظراً لأنه لم ير الرؤيا بالمشاهدة الواضحة فإنه أطلق عليها رؤيا من الله على هيئة حلم وليست حقيقة . إذ أن رؤى الأنبياء ولو كانت من خلال المشاهدة الواضحة فهي ليست رؤى فيما عدا موسى عليه السلام حيث قيل ويبد الأنبياء شبهت تشبهات .

تعالى بذلك ، وأما ما رآه الأنبياء الآخرون فإنها تعد من قبيل الأحلام فقط وليست رؤى . وفي تفسير رشي للأنبياء نجده أيضاً يعتمد على المأثور من أقوال أحبار المشنا والتلمود ويذكر بعضاً من أسفارهم مثل البرايتا والميخلتا وغيرها (١) .

وفي ملاحظات رشي الجانبية التي كان يضمنها التفسير كتعريفه للرؤيا نجده أيضاً يتعرض لبعض الأمور التي يكون قد ثار حولها جدال أو خلاف كنبوءة حزقيال مثلاً متى وأين بدأت ؟ معتمداً في ذلك على ما أثير من ترجمة يوناثان بن عوزئيل في هذا الشأن . ففي تفسيره لفقرة حزقيال ١ : ٣ يصرح لنا بوضوح برأيه في هذا الخلاف (٢) . فهو هنا قد حدد مكان وزمان بعث حزقيال برسالته إلى قومه معتمداً في ذلك على ما ذكره يوناثان في ترجمته من أن النبوة كانت أولاً في إسرائيل ثم أعيدت مرة أخرى في بابل بعد السبي .

ومما يسترعى النظر في اعتماد رشي على المأثور من ترجمة يوناثان أنه كان يأتى بنص الترجمة نفسها ويضمنها تفسيره وذلك ما لم يتبعه مع أونقلوس وقد يعطينا ذلك دليلاً على أنه قد فسر سفر حزقيال في مرحلة متأخرة عن تفسيره للأسفار الخمسة وبعد أن نضج أسلوبه في التفسير نتيجة ممارسته المستمرة في التفسير والتدريس لتلاميذه ، ونتيجة اطلاعات جديدة وقراءات مستمرة لمصادر مختلفة . أو أنه أعاد تنقيح ما كتبه من تفسير لهذا السفر بعد أن أحس بحاجته إلى ذلك خاصة ونحن نعلم عن

(١) حزقيال ١ : ٣ (٢) الكتب المقدسة . والمعنى : وأنا أقول أن تلك النبوة قد أوحى بها إليه في الأرض (يقصد إسرائيل) قبل السبي ، إذ من الواضح أنها قيلت له في إسرائيل ، حيث لم يتضح فيها ذكر للسبي ، وأنها كانت بداية بعثة إليهم . ولقد ترجم يوناثان ما يؤيد ذلك . بأن الله قد أوحى بالنبوة لحزقيال بن بوزي أولاً في إسرائيل .

طريق حفيده وتلميذه وشيام أن جده كان دائماً يصرح له بأنه لو امتد به العمر فإنه سيجرى تعديلاً لبعض تفاسيره طبقاً لما يستجد من التفسير الأخرى (١) .

وبنفس الأسلوب المتجدد الذي اتبعه رثى في الأخذ من المأثور من ترجمة يونانان ، نجده أيضاً يورد نص هذه الترجمة في تفسيره تدعيماً لرأيه ففي تفسيره لفقرة حزقيال (٢) نجده بعد أن يأخذ في إحصاء عدد الأوجه والأجنحة لكل واحدة من حيوانات المركبة التي تحمل عرش الرب وفي ختام تفسيره لهذه الفقرة يقول : « وذلك ما ترجمه يونانان . . . » (٣) فهو في تفسيره قد أحصى هذا العدد وإنما جاء بهذه الترجمة ونقلها بنصها لا بمعناها أو الإشارة إليها فقط وذلك من قبيل تأكيد ما ذهب إليه في تفسيره وتلك كانت الصورة المضطربة في تفسيره عند نقله عن يونانان وإن كان قد خالف هذا الأسلوب أحياناً .

وعلى الرغم مما عرف عنه في دقة في متابعة النص المكتوب والتمسك بهذه الصورة التي وصلته حتى إذا أحس بصورة مخالفة في الكتابة نبه إلى هذا الشيء غير المؤلف كما فعل في لفظة ألواح من أنها تكتب مرة بالواو ويبدون هذا الحرف مرة أخرى وعلق على هذه الصورة وشرحها من وجهة نظره الدينية ومفهومه لسياق النص . رغم ذلك كله نجد بعض الملاحظات الواضحة في النص أيضاً كان يجب أن يلفت نظر القارئ إليها على الأقل من باب التعلم ، إلا أنه لم يفعل وذكرها بعض من خافوه من المفسرين ففي فقرة حزقيال أيضاً (٤) نجد أن لفظة ويدي قد كتبت في النص

(١) انظر زشيام في تلاميذ رثى . الفصل الثالث . الباب الأول . (٢) حزقيال ١ : ٦

(٣) الكتب المقدسة . والمعنى : وذلك ما ترجمه يونانان بمائتين وستة وخمسين جناحاً .

(٤) حزقيال ١ : ٨

بالواو وحركت الياء بحركة الصيرية مما يوحي بأن الكلمة في حالة الجمع المضاف ولذلك فهي تقرأ بالياء وذلك طبقاً للنظام المتبع في النص والمتعارف عليه بالمكتوب والمقروء من الألفاظ ، ومع ذلك لم يشر رشي في تفسيره لهذه الملاحظة وذكرها داود قمحي في تفسيره لنفس الفقرة (١) أما رشي فقد ركز اهتمامه هنا في وصف مركبة الرب في رؤيا حزقيال والكروبيم الأربعة التي تحملها متتبعاً في ذلك إثريوناثان ويبدو أن هذه الكروبيم كانت تشغل حيناً كبيراً في الخيال العبري القديم وإن اختلف في عددها من مرحلة إلى مرحلة فإن مهمتها كانت واضحة تقريباً في جميع المراحل وهي الحراسة لتابوت العهد في خيمة موسى وهيكل سليمان ثم حمل العرش كما في رؤى حزقيال (٢) .

ثالثاً : المأثور بعد عصر التلمود :

سبق أن وقفنا على مصادر رشي العلمية في التفسير ، وإن من هذه المصادر التي اعتمد عليها كانت مدارس الجاعونيم ، تلك المدارس التي تشكل في تاريخ الفكر اليهودي مرحلة جديدة وحيوية في نفس الوقت إذ أنها عاشت وسط بيئة تختلف في ظروفها السياسية والاجتماعية عن المدارس السابقة عليها ، بيئة يعيش فيها أصحاب كتاب سماوي ، وأصحاب لغة هي أقرب اللغات صلة باللغة العبرية . وكان لابد أن يحدث التزاوج والتأثير والتأثر بين الفكرين العربي الإسلامي من ناحية والفكر اليهودي

(١) تفسير داود قمحي للأنبياء المتأخرين . والمعنى : كتب بالواو ويقرأ بالياء .
(٢) يصور الإصحاحان الأول والعاشر من سفر حزقيال الرب جالساً على عرش تحمله أربعة من الكروبيم لكل منها أربعة أوجه : وجه إنسان ، ووجه أسد ، ووجه ثور ، ووجه نمر . ولكل منها أربعة أجنحة تحتها أيدي إنسان وهي ترى وسط الريح العاصفة القادمة من الشمال . وتختلف أحياناً صورة الكروبيم وشكلها من مرحلة إلى أخرى .
راجع : الحضارات السامية . ترجمة د . السيد يعقوب بكر ، ص ٢٨٦ - ٣٠٨

من ناحية أخرى . وأنتج الجاعونيم أهم مؤلفاتهم . وظهر فيهم أمثال سعديا الفيومي الذي أثرى تراثهم بالعديد من المؤلفات في التفسير واللغة والفقه والفلسفة ، وانتقلت مؤلفاته من مكان إلى آخر . وعرف رشي سعديا كما عرف بقية فقهاء مدرستي سورا وبومباديثا في عصر الجاعونية . وأخذ عن سعديا وتأثر به (١) .

ورشي في اقتباسه مما نقلته الروايات إليه أو من اطلاعه على تفاسير سعديا لم يكن يقتبس النص نفسه وإنما كان يضمن تفسيره نفس المعنى الذي أودعه الفيومي تفاسيره ، ولعله كان يجد في أسلوب سعديا التفسيرى صعوبة ما حتى أنه كان يلجأ إلى اللغة مستعيناً بها في الوصول إلى نفس المعنى الذي ضمنه سعديا تفسيره ، فكان يشرح ذلك حتى يكاد القارئ الذي يعرف سعديا لا يشك في أنه أخذ عنه وتأثر به ، فرشي في تفسيره لفقرة التكوين (٢) نجده قد فسر لفظة *Lasowah* والتي نعنى : انحنى ، انثنى ، ضعف . واللفظة هنا في حالة المصدر المضاف من الفعل *Sah* ويشرحها رشي بقوله : « إنها لغة صلاة » (٣) فإذا رجعنا إلى تفسير سعديا لهذه الفقرة نجده يقول : « فخرج إسحق ليصلى في الصحراء . . » (٤)

وقد يقتبس رشي من سعديا تفسيره للفقرة مع زيادة طفيفة لا تعد جوهرية في التفسير إذ بدونها يستقيم المعنى ، إلا أنه قد يورد تفسيراً آخر لنفس الفقرة بهدف التأكيد على مفهوم معين وفكرة شائعة في الفكر الدينى اليهودى مستمدة من نص التوراة . ففي فقرة التكوين ٢٣ : ٤ نجد أن سعديا قد ترجمها بقوله « أنا غريب وضعيف معكم » (٥) . ورشي في

(١) انظر مدرسة الجاعونيم وأساليب التفسير في التوراة . (٢) تك ٢٤ : ٦٢

(٣) مقرآت جدولوت ، سفر التكوين . والمعنى : لغة صلاة . أو تعبير عن الصلاة .

(٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومي . (٥) المصدر السابق .

تفسيره لنفس الفقرة يقول : نفس المعنى تقريباً (١) الذى سبقه إليه سعديا ، ومع ذلك نجد رشى قد ضمن تفسيره لهذه الفقرة تفسيراً آخر (٢) .

فهو هنا يأتى بهذا التفسير الآخر كأنما ليذكر القارئ بذلك الوعد الذى ورد ذكره فى غير موضع من التوراة ، فهو يريد أن يقول أن إبراهيم عليه السلام على الرغم من أنه تال لهم انه غريب بينهم وأصر على دفع ثمن قطعة الأرض ليدفن فيها زوجته إلا أنه كان يعلم فى قرارة نفسه أن هذه الأرض ومن عليها ستصبح لنسله من بعده ، وهذا ما هدف إليه رشى بدليل استشهاد هذا الذى أورده ضمن تفسيره . وكثيراً ما يعتمد رشى فى تفسيره على الاقتباس من المعنى المأثور عن تفسير سعديا وبصفة خاصة فى الأسفار الخمسة (٣) .

فإذا كان رشى فى نقله المأثورات التى ضمنها سعديا تفاسيره فى الأسفار الخمسة لم يقتبس سوى المعانى فى معظم الأحيان وإن كان قد نقل الألفاظ فى مواضع أخرى ، إلا أن أسلوبه فى ذلك قد تغير وهو يقتبس عنه فى تفسيره للأنبياء إذ نجده يأخذ عنه مباشرة ، ويتضح هذا الاقتباس المباشر منه فى مظهرين :

الأول : إن الألفاظ والعبارات التى يقوم سعديا بشرحها وتفسيرها من فقرة من الفقرات تكاد تكون هى نفس الألفاظ والعبارات التى يقوم رشى بتفسيرها وإن كان أحياناً يزيد عليها أو ينقصها .

(١) المصدر السابق . (٢) المصدر السابق والمعنى : وفى قول آخر إن شتم قاتل غريب أو أكون مواطناً ويكون لى الحق إذ قال الله : لنسلك أعطى هذه الأرض .

(٣) انظر خروج ٢١ : ٢ : ٢٣ : ١٨ - لاويين ١٠ : ١٠ : ١١ : ٣٦ : ٢٣ : ١٦

عدد ١٤ : ٢٧ : ١٥ : ٦

الثاني : أنه يقتبس نفس شرح وتفسير سعديا لهذه الألفاظ وإن كان يمتاز في أن أسلوب التفسير وطريقته فيه متغيرة ومتجددة باستمرار لا تسير على نمط واحد ، الأمر الذي يجعل القارئ لا يمل الاسترسال فيه .

ويمكن ملاحظة ذلك بتتبع رشي في تفسيره لسفر دانيال مقارناً بتفسير سعديا الفيومي له ففي تفسيره لفقرة دانيال (١) نجد رشي يختار نفس الألفاظ والعبارات التي سبق أن قام سعديا باختيارها وشرحها ، وقد يكون من الممكن أن يتفق كل من سعديا ورشي في اختيارهما لنفس العبارات والألفاظ التي تحتاج منهما إلى مزيد من الشرح والتفسير في أي فقرة من فقرات السفر ، أما أن يتفقا أيضاً في نفس كلمات وألفاظ التفسير نفسه ، فذلك لا يتم وإلا دل على أن أحدهما قد نقل عن الآخر وتأثر به ، وسعديا يسبق رشي بما يقرب من القرنين من الزمان ، لذلك فرشي قد نقل عنه ، ومن مظاهر هذا النقل تفسيره لعبارة *Lāhen Hilma* من هذه الفقرة ، فقد فسرهما سعديا بقوله : « إذا قلم الحلم . . . الخ (٢) .

فإذا انتقلنا إلى تفسير رشي (٣) لنفس هذه العبارة نجده يكاد يقتبس نفس التفسير السابق بنفس ألفاظه وإن كان قد أوردتها بصورة قد تبدو في مظهرها أنها تختلف عما فسر به سعديا الفيومي ، مما يدل على مدى تأثر رشي به واقتباسه عنه . وهو في نفس الوقت يؤكد لدينا معنى آخر سنأتي إليه بعد ذلك وإن كان سعديا نفسه من المفسرين السلفيين الذين يعتمدون

(١) دانيا ٢ : ٩ .

(٢) الكتابات المقدسة : تفسير سعديا على دانيال : إذا قلم الحلم فقط أعلم أن تفسيره كما تقولونه لي .

(٣) المصدر السابق . تفسير رشي لدانيال . وانظر أيضاً : تفسيره لفقرة ٢ : ٣٥ من نفس السفر .

في تفاسيرهم على تتبع أثر السلف الذين سبقوهم وقد ذكر سعديا ذلك بنفسه في تفسيره للتوراة (١) .

وإذا انتقلنا من الشرق إلى الغرب إلى مدرسة الأندلس التفسيرية فإننا نلمح بوضوح ما أثر عن هذه المدرسة وبصفة خاصة عندما كان يتعرض لبعض النواحي اللغوية والنحوية في تفسيره حيث نجد أنه يعتمد على مجهودات علماء النحو الأندلسيين أمثال مروان بن جناح (٢) وخاصة في استخداماته المتعددة لكل من حروف الجر والعطف ، كما اعتمد على مناحم بن سروق (٣) ودوناش بن لبراط اللذين كانا يكوئنان أهم مصادر علمه اللغوي ، وهو وإن اتفق معهما إلا أنه قد عارض (٤) بعض آرائهما النحوية وأثبت ذلك في مواضع كثيرة من تفاسيره خاصة العهد القديم .

وإلى جانب هذا الكم الهائل من المأثور من أقوال السلف الذي اعتمد عليه رشي في كل مرحلة من مراحل الفكر الديني اليهودي ابتداء من مرحلة الرواية لهذه المأثورات إلى مرحلة التدوين والتي تم فيها تدوين التلمود بشقيه المشنا والجمارا ، ثم ما تلى عصر التدوين ممثلاً في مدرستي الجاهونيم والأندلس . إلى جانب ذلك كله نجد أن رشي قد اعتمد أيضاً على المأثور من أقوال أحبار اليهود الذين كانوا قريبين العهد به ولم تكن تفصله عنهم فترة زمنية محيطة .

وإذا كانت أقوال هؤلاء الأئمة لا تعد من المأثورات الدينية بمعناها المصطلح عليه إلا أنها مع ذلك قد شكلت جزءاً هاماً وأساسياً في تفاسير رشي وبصفة خاصة ما أثر عن « مناحم بن حليو » و « موسى هدرشان »

(١) انظر مقدمة سعديا للأسفار الخمسة .

(٢) انظر موقف رشي من اللغة .

(٣) انظر عدد ٢٤ : ٨

(٤) عدد ١٠ : ٣٦

الذى يذكره رشى باستمرار ، ويعتبر مؤلفه المسمى بالأساس من المصادر الهامة التي اعتمد عليها رشى الأمر الذى لا يمكن معه إنكار مثل هذه الآثار في تفسيره . . ففي شرحه مثلاً لفقرة العدد (١) نجد رشى يسهب في ذكر أولئك الأسباط الذين نزحوا إلى مصر ، وكيف أن العشائر التي تفرعت وظهرت بعد ذلك قد سميت بأسماء هؤلاء النازحين وأما أولئك الذين ولدوا بعد ذلك فلم تدع العشائر بأسمائهم فيما عدا عشيرتي أفرايم ومنسى . وهنا يجد رشى نفسه في حاجة إلى دليل يؤكد به قوله هذا فيذكر تلك الأدلة (٢) .

ويبدو أن رشى كان يشعر أن هذا الذى وجدته من المأثور عن موسى هدرشان ليس سوى تفسير مدرّش لهذه الفقرة معتمداً على الأجادا ، وهو في أحيان كثيرة يرفض التفسير المدرّش وبصفة خاصة إذا لم يتفق مع السياق العام للنص وكثيراً ما يصرح بأن الفقرة لا يجب شرحها منفصلة عن سياق النص إلا أنه مع ذلك كان يقبل هذا المدرّش الذى يخضع للمنهج الأجادى وبصفة خاصة إذا أحس أن لا بأس من قبوله أو أن الفقرة لا يمكن شرحها حسب البشاط وفي ذلك يقول : تتطلب هذه الفقرة شرحاً حسب المدرّش ولا يمكن شرحها بأي منهج آخر ، (٣) . وكذلك نجد أنه لا يعلق على ما وجدته سوى أنه أجادا لا بأس بها في التفسير ، كما نجد أنه يعلن عن رأيه في تفسير الفقرة إلا أنه رأى يستند إلى المأثور من تفسير موسى هدرشان ولهذا فهو يختم تفسيره بقوله : وهذا وجدته في أساس موسى هدرشان (٤) .

(١) عدد ٢٦ : ٢٤ (٢) نور التوراة . والمعنى : ووجدت في أساس رأي موسى هدرشان

ن مهما قد نزحت إلى مصر عندما كانت حاملاً بهما ولهذا تفرعا لعشيرتين مثل حصرونة وحامول وهما من أبناء يهودا ، وحابر وملكييل اللذان كانا من أبناء أشير .

(٣) انظر تفسير رشى . لخلق العالم في تك. ١ : ١ وانظر تفسيره للخروج ٢٥ : ١

(٤) الأسفار الخمسة : وهذا وجدته في أساس رأي موسى هدرشان .

وهكذا يستمر رشي في الأخذ عن هذا المأثور الذي كان يغلب عليه طابع التفسير بالدراش (١) واقتبس منه وذكره صراحة في تفاسيره (٢).

موقف رشي من التفسير بالرأي :

وكما اعتمد رشي في تفاسيره على المأثور من أقوال السلف واعتنى بهذا المأثور واهتم بتضمينه لتفاسيره سواء كان نصاً أو معنى حتى أصبح غالباً فيها وسمّة من سماته في التفسير ، فإننا نجد أيضاً قد اهتم إلى جانب هذا المأثور بلون من ألوان التفسير وهو ما يمكن تسميته التفسير بالرأي الذي يعتمد فيه المفسر على الرأي الشخصي له في اختيار مادته التفسيرية وانتهج رشي هذا الأسلوب الذي يمكن القول بأن سعديا الفيومي هو واضع النواة الأولى له ، وهو هنا قد فرق بينه وبين التفسير بالمأثور ، فبينما كان يعرض لآراء السلف ووجهات نظرهم في شرح الفقرة كان كثيراً ما يدلي برأيه الخاص في هذا الذي أخذه عنهم ، وقد يختلف معهم في الرأي الذي يأتي به ولا يتحرج في أن يعلن ذلك صراحة مثلما اختلف مع الأحبار في تفسير معنى رجل أو ما كان يختلف فيه في المسائل اللغوية والنحوية مع كل من مناحم بن سروق ودوناش بن لبراط .

وهنا يمكن القول بأن تفسير رشي لا يعتبر تفسيراً بالمأثور فحسب ، كما لا يعتبر تفسيراً بالرأي فحسب ، وإنما جمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي . ومع هذا فإننا يجب أن ندرك أن الرأي عند رشي لم يكن رأياً مطلقاً وإنما كان يعتمد في نفس الوقت على المأثور كأن يدلي برأيه في شرحه مدللًا على صحته باتباع وسائل مختلفة من المأثور منها

(١) انظر : لير ص ١١١ - ١١٢ : وانظر في ذلك أيضاً : يعبتن ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) انظر تفسيره لبعض فقرات من : تك ٤٨ : ٧ - العدد ١١ : ٢١ ، ٢٣ : ١ - ٤ .

اللغة ونحوها والمرويات الدينية وإجماع السلف على ما يتفق مع سياق النص .

وعلى هذا نستطيع أن نستوضح ملامح التفسير بالمأثور عند رشى فيما يلي :

أولاً : إن رشى لم يكن يتبع في تفسيره أسلوب تسلسل العنونة الجبرية في أخذه من المأثور حتى يصل بالقارئ إلى المصدر الأصلي لهذا المأثور . ولعل ذلك يرجع إلى أن هذا النهج في التفسير - خاصة بعد عصر التدوين وانتهاء مرحلة الرواية الشفوية - لم يكن يهتم به وإن ما كان مدوناً من هذا التراث لم يكن كله متصل السند .

ثانياً : إنه لم يكن في أغلب الأحيان يورد النص الأصلي من المأثور من أقوال السلف ، وإنما كان يركز على الإشارة إليه بعبارات واضحة في تفسيره : « هكذا فسر حكماؤنا ، أو وجد في مدراش كذا .. أو ترجمته .. » وفي قول آخر : « .. إلى غير ذلك من العبارات التي تبين وتوضح عدم ذكره لنفس نص المأثور من القول في التفسير . ولعل أوضح المأثورات التي ترد بنصها في تفاسيره تلك التي تتمثل في ترجمة بعض الألفاظ كما تظهر في اقتباسه من أونقلوس ، أو بعض عبارات من ترجمة يوناثان بن عوزبيل ، وأوضحها جميعاً ما اقتبسه من سعديا الفيومي خاصة في تفسيره لسفر دانيال (١) .

ثالثاً : من الأمور الواضحة في تفاسير رشى أنه كحبر رباني المذهب فقد التزم بمناهج الربانيين اليهود في التفسير والمعتقدات الدينية ، ولم يضمن آراءه وتفسيره مناهج أو آراء لفرق يهودية أخرى حتى ولو من باب

(١) دانيال ٢ : ١٣ وما بعدها .

عرض الآراء المعارضة ، وذلك بعكس ما كان يفعل أحبار ومفسري القرائين من اليهود إذ كانوا كثيراً ما يضمنون تفاسيرهم مآثورات من التلمود وأقوال الربانيين وقد يردون عليها (١) .

رابعاً : لم يقف التفسير عند رشي عند مجرد الاعتماد على المآثور من أقوال السابقين دون الاتفاق أو المعارضة أو إبداء رأى خاص به ، وإنما كان يمزج هذا المآثور بالرأى الخاص به في التفسير ولهذا لا يمكن اعتبار رشي مفسراً بالمآثور وحده .

خامساً : على الرغم من لجوء رشي في أحيان كثيرة إلى منهج الدراش الذى يتضمن العديد من القصص الأجادى إلا أنه مع ذلك يمتاز بأنه لم يكن يسرف في سرد هذا القصص الأسطورى الذى يزخر به التراث الدينى اليهودى ، وإنما كان يكتفى إما بالإشارة السريعة أو الاختصار في سرد هذا القصص . فهو بذلك كان يقتبس الدراش الأجادى إلا أنه إما زاد عليه أو اختصر منه أو غير في صياغته وكل هذا بهدف تسهيل فهم النص وتطويع لغة المدراس للغة النص (٢) .

وبناء على ما تقدم نستطيع الاعتقاد بأن المآثور في الفكر الدينى اليهودى وبصفة خاصة تلك التى رويت عن أحبار التلمود بطبقاتهم المختلفة - مقارناً بالمآثور في الفكر الإسلامى ، وما اصطلح عليه علماء المسلمين في تعريفهم لهذا المآثور - هذا المآثور اليهودى ليس له وجود وإن ما وجد منه لا يخرج عن كونه تراث لتابعى التابعين من فقهاء اليهود وأحبارهم وهو يفتقر إلى سند صحيح ، وإن هذا التراث ليس إلا من

(١) انظر في ذلك رد ابن كونة على فريق الربانيين والقرائين .

(٢) جوديك ١٣ ، مادة رشي .

قبيل اجتهادات أناس ساهموا من جانبهم بالرأى فى تفسير النص وحاووا
جمع ما أمكن جمعه من آراء ليست وثيقة الصلة بمتلقى الوحي نفسه أو
بعض صحابته الذين لم يذكر لنا النص شيئاً عنهم سوى ما ذكره لنا عن
هارون أخى موسى عليه السلام ، ويوشع بن نون باعتباره قائد المسيرة
اليهودية بعد موسى عليه السلام.

• • • •

الفصل الثالث

تفسير الكتاب بعضه ببعض

في الفصل السابق تعرضت للحديث عن التفسير بالمأثور عند رشي باعتبار واحد من الأسس التي قام عليها منهجه في تفسير العهد القديم ، وفيه تعرضت لتعريف مصطلح « المأثور » في التفسير عند المسلمين محاولاً الوصول إلى تعريف هذا المصطلح وتحديد في الفكر الديني اليهودي ، واعتبرت - تجاوزاً - تلك المرويات الحبرية التي يتكون منها التراث الديني عند اليهود ممثلاً في التلمود وغيره من الكتب التي تعرضت لشرح العقيدة والشريعة اليهودية ، وما ترتب عليها بعد ذلك اعتبرت هذا كله من قبيل المأثور الذي لجأ إليه رشي مستعيناً به في شرحه .

وهناك من يعتبر تفسير الكتاب بعضه ببعض من عداد التفسير بالمأثور ، باعتبار أن النص نفسه - بمرور الوقت ، وطول الفترة بينه وبين من يتعرض لتفسيره - يعتبر أثراً من الآثار . إلا أن ذلك أسلوب مستقل عن أساليب التفسير الأخرى ، وإن كان يعد الأصل الأول في العملية التفسيرية بصفة عامة ، وأول مرحلة من مراحل التفسير كلها ، إذ أن الكتاب المنزل لا بد وأن يكون بلسان من أنزل عليه حتى يمكنه أن يتفهمه جملة وتفصيلاً ، وحتى يتمكن عن طريقه من تبليغ الرسالة التي بعث من أجلها . ولعل في القرآن الكريم خير شاهد على ذلك حيث يقول تبارك وتعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » (١) . ويقول في القرآن الكريم « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا » (٢) . فالرسول لا بد أن يرسل

(١) سورة إبراهيم ، آية ٤ (٢) سورة يوسف ، آية ٢

بلسان قومه ، والكتاب المنزل إليه لابد أن يكون كذلك فتتحدد اللغة ويسهل التبليغ .

ولعل ذلك ما جعل النص الموحى به خاصة في أول عهد الناس به يفهم جملة لا تفصيلاً ، أما لكى يفهم القوم تفاصيل ما يحتويه الكتاب المنزل كله فتلك كانت مهمة صاحب الرسالة وصحابته والتابعين بإجماع . ومن أجل ذلك نشأت بمرور الوقت مدارس التفسير المختلفة لتفسير وشرح ما قد يغمض من نصوص الكتاب ووضع الأسس والقواعد اللازمة التى قد تعين على تفهم تلك النصوص وما تحتويه من عقائد وتشريع .

وإذا كانت أولى مراحل التفسير بصفة عامة هى تفسير الكتاب بعضه ببعض كما يقول جولد تسيهر فيما يختص بمذاهب التفسير الإسلامى من أن تفسير القرآن بالقرآن هو أول مرحلة فى تفسيره (١) ، فإن هناك من يقول بأن هذا الأسلوب فى التفسير يجب أن يكون هو الأسلوب الوحيد ، ولا يجب قبول تفسير آخر غيره من وضع البشر . ويعلل هذا الرأى بأنه يخشى أن يقع القارئ تحت تأثيرات وآراء قد يعتقد أنها تعاليم إلهية ولذلك يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها ، أى بمحتوى الكتاب كله تقريباً ، من الكتاب نفسه مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها . . . فيجب إذن أن نستنتج قدسية الكتاب من دعوته إلى الفضيلة الحقة ، وهذا مالا يمكن البرهنة عليه إلا بالكتاب نفسه وإذن فيجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب وحده» (٢)

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يحمل فى مضمونه الكثير من الصواب ، إلا أنه مع ذلك يجب أن لا نقول أن أسلوب تفسير الكتاب من الكتاب

(١) انظر جولد تسيهر ، المصدر السابق ج ١ ص ١

(٢) سينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٢٤٣ - ٢٤٤

نفسه هو الأسلوب الوحيد في التفسير في الكتب المقدسة بصفة عامة ،
وليس أدل على ذلك من أن الصلاة مثلاً شرعت في الإسلام واليهودية إلا
أن كيفية آدائها وعدد ركعات كل فريضة منها لم توضح وهنا تبرز مهمة
الرسول في توضيح ما غمض في النص من أمور وعلى هذا قال صلى الله
عليه وسلم لقومه : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » . وعنه وعن صحابته
عرفنا عدد ركعات كل صلاة وكيفيتها ، ومن هنا يبرز أيضاً دور الأثر
وأهميته في التفسير وبصفة خاصة ما نقل منه بسند صحيح عن متلقى
الوحي .

وقد يصدق سبينوزا في رأيه هذا بالنسبة للعهد القديم إذا راعينا في
ذلك ما أثير حول هذا الكتاب من نقد وشكوك ، وما سبق ذكره قبل
ذلك من افتقارنا إلى سلسلة العنونة الجبرية الصحيحة السند والوثيقة
الصلة بمتلقى النص نفسه نظراً لطول الفترة الزمنية بين عصر النص وبين
ما قامت به مدارس التفسير اليهودية بعد ذلك من اجتهادات في شرحه
وتفسيره سواء كان ذلك في عصر المجمع الثاني أو بعد ذلك . ومع هذا فإن
المبادئ الأساسية التي ذكرها سبينوزا والتي يجب أن يقوم عاينها أسلوب
تفسير الكتاب بعضه ببعض والتي تتلخص في ضرورة فهم طبيعة وخصائص
اللغة التي دونت بها الأسفار - وهي اللغة العبرية - ثم تجميع فقرات كل
سفر وتصنيفها حتى يمكن العثور بسهولة على ما تكرر منها في موضوع
واحد ، إلى غير ذلك من التفريعات التي ذكرها (١) . هذه المبادئ مهمة
بدون شك لكل من يتعرض لتفسير الكتاب ، وإن كان هذا يعني عنده
عدم الاعتراف بما يقوم به المفسرون على اختلاف مناهجهم في ذلك ،
ولعل هذا راجع عنده إلى تشككه أصلاً في مضمون العهد القديم ونسبة

(١) المصدر السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٨

النصوص إلى قائلها كما أعان عن ذلك صراحة في أكثر من موضع في رسالته المذكورة.^{١٩}

وعلى أية حال فإن المتتبع لنصوص العهد القديم بدقة وإمعان في محاولة لفهمه وتفسيره بعيداً عما اجتهد به أحبار اليهود على مر عصورهم من اجتهادات في التفسير فإنه يجد بصفة عامة أن فقرات هذا الكتاب لا تعدوا أن تكون واحدة مما يلي :

أولاً : إن ما أوجز منها في موضع قد يوجد له تفصيل في موضع آخر من الكتاب .

ثانياً : إن ما جاء من تعاليمه مطلقاً قد يقيد نص آخر وربما في نفس الفقرة .

ثالثاً : إن ما جاء منها عاماً في فقرة من الفقرات قد يدخله التخصيص في فقرة أخرى أو في نفس الفقرة على ما سيتضح بعد ذلك .

فإذا اتضح هذه الأمور الثلاثة فإن يفسر الكتاب . وهو الذي يجب أن يتمتع بموهبة وقدرة روحية كما سبق أن ذكرت ، فإن بإمكانه فعلاً أن يفسر الكتاب بعضه ببعض مع ضرورة الإلمام التام بكل ما يتعاق باغة النص ومشاكلها إذ يترتب على ذلك إحساس بما تعنيه كل لفظة في النص . وقد فطن أحبار اليهود في مراحلهم الأولى إلى هذه المضامين التي يحتويها النص . وفسروا بتفسيرهم بناء عليها بل زادوا عليها تفصيلات أكثر ، ووضعوا كل ذلك في قواعد وأساليب قام عليها التفسير في عصورهم ، وسار عليها كل من تعرض لتفسير النص ويصفه خاصة في الفقرات التي تستنبط منها الأحكام أو يقاس عليها ، وأطلقوا عليها أساليب التوراة

وهي التي تتكون من سبعة أساليب عند هليل الشيخ ، وثلاثة عشر أسلوباً عند الحبر إسماعيل ، واثنان وثلاثين أسلوباً عند الحبر إلعازر بن يوسى الجليلي (١) .

كيف فسر رشي الكتاب بعضه ببعض ؟

فإذا اعتبرنا هذه المضامين السابقة ، إلى جانب الأساليب المختلفة التي وضعها أحبار اليهود لتفسير العهد القديم بالإضافة إلى الإحساس اللغوي لدى المفسر وتفهمه لطبيعة لغة النص ، إذا اعتبرنا كل هذا هو الأساس في تفسيره للكتاب بنضه ببعض ، فإلى أي مدى يعتبر رشي من المفسرين بهذا الأسلوب في التفسير .

على الرغم مما هو معروف عن تفسير رشي للعهد القديم من أنه تفسير شعبي ، وضع لجماهير اليهود على كافة مستوياتها الثقافية ، وعلى الرغم من بساطة أسلوبه وبعده عن التكلف والتعقيد فيما عدا القليل من الحالات خاضة عندما كان يتعرض لمشكلة لغوية في النص ويسهب في الحديث عنها . على الرغم من كل هذا فأسلوبه يدل على دقة في الصنعة ، وسعة في الاطلاع ويقظة تامة في تفهم لغة النص ، فقد سبق رشي سبينوزا عندما اتبع تفسير الكتاب من الكتاب نفسه - أو كما يقال تفسير الكتاب بعضه ببعض - بصورة بسيطة دون أن يحمل الألفاظ معاني متكلفة يجهد نفسه في إثباتها - إلا إذا اعوزته الحاجة إلى ذلك حيث كان يلجأ إلى الأجادا أو التفاسير الدراشية بحيث لا تتعارض مع المعنى المستفاد من سياق النص . فهو يفسر الفقرات مستنداً على معاني ألفاظها بما يسوقه من ألفاظ الكتاب نفسه .

(١) انظر المدخل « أساليب التفسير » .

ويمكن القول بأن رشى بعمله هذا حقق هدفين دفعة واحدة :

الأول : هو محاولة إثبات أن نصوص العهد القديم ليست صعبة الفهم ، وإنما تحتاج فقط إلى ذهن متجدد ، وربط مستمر لل فقرات بعضها ببعض خاصة المتشابهة منها ، ولهذا فهو ياجأ باستمرار إلى ما يؤكد ما ذهب إليه من معنى في فقرة ما إلى العديد من الفقرات الأخرى التي تحتوى هذا المعنى أو ما يقرب منه .

الثاني : هو إثبات أن الكتاب كله وحدة واحدة ، وما غمض في فقرة قد تجد لها تفسيراً في فقرة أخرى من الكتاب . وقد سبق أن ذكرنا أن وحدة النص عنده كانت من المميزات التي يركز عليها في تفسيره ، فلم يكن يسمح بتبديل أو تغيير حتى ولو في شكل ورسم اللفظة ، وما قد يجده مختلفاً فله عنده تفسير لهذا الاختلاف^(١) .

ولم يتمسك رشى بهذه الأساليب التي وضعها أحبار اليهود لتفسير العهد القديم ، كما لم يحاول أن يرتب أسلوبه في التفسير بحيث يتبع ما ذهب إليه سبينوزا بعد ذلك من جمع للمتشابه من نصوص الكتاب في موضع واحد وإظهار ما أوجز منها في مكان وما فسر في آخر ، ولم يكلف نفسه مشقة هذا العمل ولا شك أن ذلك يرجع إلى أنه كان يشعر بأن مهمته أن يشرح نصوصاً دينية ، يحاول أن يبسط معانيها بصورة تقترب من فهم الجميع مستعيناً في ذلك بكل الوسائل الممكنة ، وإلا ما اضطر في بعض الأحيان إلى أن يلجأ إلى الألفاظ الأجنبية عندما يحس أنها قادرة على توصيل المعنى الذي يهدف إليه أكثر من الألفاظ العبرية . فهو مفسر ملتزم بصورة النص كما هي ، وليس ناقداً يبدل في نظام النص ويغير فيه ،

(١) انظر موقف رشى من اللغة .

ولابد أن يعطينا منهجه هذا تعليلاً لعدم لجوءه إلى كتابة مقدمات لتفسيره كما كان يفعل كثير من أحبار اليهود الذين اقتدى بهم « فيما عدا مقدمتين كتبهما إحداهما لنشيد الأنشيد والأخرى لذكرى »^(١) . هذا على الرغم من أن سعديا الفيومي قد كتب مقدمات طويلة للأسفار الخمسة ولكل سفر من الأسفار تناوله بالشرح . وربما لم يشأ رشي أن يدخل نفسه في مجادلات ومناقشات قد يضطر إذا ما قدم لتفسيره أن يدخل إليها حول النص وظروفه وكل ما يحيط به من مشاكل وغيرها من الأمور التي قد تبعده عن مهمته الأولى وهي تفسير النص . ورغم ذلك كله فمن الواضح في تفسيره أن المنهج الذي اقترحه سبينوزا بعد رشي بعدة قرون كان رشي نفسه يسير عليه ، كما أنه استعان أيضاً بهذه الأساليب القديمة وكان يشير إليها في شرحه^(٢) لبعض الفقرات وإن لم يعتمد عليها اعتماداً كلياً .

وكما نعودنا في تفاسير رشي دائماً ، نجد أنه بين الحين والآخر ومن خلال تفسيره لفقرة ما - يعطي تعريفات لبعض الألفاظ أو المواقع أو الأماكن سواء منها القديمة أو المعاصرة له^(٣) ، أو تعريفات لمصطلحات تنتشر في الفكر الديني اليهودي ويحس أنها تحتاج منه إلى مزيد من التوضيح هذه التعريفات والتفريعات في تفاسير رشي لم تكن هي الهدف الأساسي من التفسير ، بقدر ما هي عوامل قد تساعد في تكامل هذا التفسير وترابطه ففي تفسيره لفقرة التثنية^(٤) التي تعتبر بمثابة وصية من تلك الوصايا العديدة التي يضمها سفر التثنية ففي هذه الفقرة نجده يحذر من نوع معين من الأنبياء ، الذين يمدحهم الله بالآيات والمعجزات حتى يبين الله

(١) Rashi and The Christian Scholar p. 39.

(٢) انظر شرحه لفقرة التكوين ١ : ١٢ واستخدامه للقاعدة الأولى عند هليل .

(٣) انظر تفسيره لحزقيال وهو يمثل بوصف الموانئ والسفن وحركة دخولها وخروجها إلى الميناء وصارى المركب ومهمته فيها إلى غير ذلك من المشاهدات اليومية التي حرص عليها ومجلها .

(٤) تث ٣١ : ٢

للناس نواياهم ، فما هذه الآيات والعلامات ، وأين مصدرها . وهنا يقول
رشي معرفاً بها أن مصدرها السماء فيقول في ذلك : « وأعطاك آية في السماء
... الخ (١) . فرشي يريد أن يفهم القارئ أن الآية أو العلامة التي تصاحب
صاحب الدعوة تكون من السماء . ويشعر بحاجة إلى ما يؤيد هذا الرأي
ويؤصله عندئذ يرجع إلى الكتاب نفسه وفي أول إصحاح منه والذي
يتحدث عن الأنوار التي خلقها الله في السماء فهي آيات وعلامات يستدل بها
البشر في الأرض على الواقيت ويفرقون بها بين الأيام والسنين ، وأما
المعجزة عند رشي فهي تحدث في الأرض مستدلاً على ذلك من الكتاب
أيضاً في قول جدعون : « إن كان ظل على الجزة وحدها وجفاف على
الأرض كلها ... الخ » (٢) . وبذلك يفرق رشي بين الآية وبين المعجزة
مستعيناً في ذلك بنصوص الكتاب نفسه ، وإن كان ظاهر هذه النصوص
لا يؤكد هذه التفرقة ، فالآية أو المعجزة كلاهما يعنى لغة عملاً لا يتم
بصورته الطبيعية التي يعتادها الناس (٣) ، وقد تحدث الآية في الأرض
وكذلك المعجزة إلا أن الآية قد تعنى الدليل ، أو الإشارة (٤) وقد وردت
بهذه المعاني في القرآن الكريم أيضاً : « قال ربِّي اجْعَلْ لِي آيَةً . قَالَ آيَتُكَ
أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَهَوِيًّا » (٥) . وقال تعالى : « وَرَسُولًا إِلَى بَنِي
إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ
الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ ،
وَأُخَيِّرُ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْبَحُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ،

(١) الأسفار الخمسة . والمعنى : وأعطاك آية : أي من السماء ، مثلما قيل بشأن جدعون ، فاصنع
لي آية ويقول ليكن جفاف في الجزة وحدها . . . الخ . أو معجزة : في الأرض لقوله
إن كان ظل على الجزة . . . الخ . وعلى الرغم من الآية أو المعجزة فلا تستمع له ، وربما
تقول لماذا إذا عطيه المولى تبارك وتعالى القدرة حتى يقيم دليلاً : ذلك لأن الله إلهكم يحكمكم .

(٢) قضاة ٦ : ٣٧ (٣) ابن شوشان ج ٢ ص ٧٣٢

(٤) نفس المصدر ، الجزء الأول . . . (٥) سورة مريم ، آية ١٠

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١) . وقال تعالى : « وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ . . . الْآيَةُ » (٢) فلفظ آية في الآيات السابقة يعطى معنى الدليل أو البينة أو المعجزة وكلها من عند الله تعالى يجرها على أيدي الأنبياء والرسل .

ثم يستمر رشي في تفسيره لفقرات نفس الإصحاح مستعيناً بما ورد في الأسفار الأخرى من المعاني التي توضح ما ذهب إليه في تفسيره : إذ نجده في شرحه لفقرة التثنية (٣) يقول « ليست الغواية إلا التحريض » (٤) فيشرح المعنى اللغوي المقصود من هذا التعبير بأنه يعنى إثارة وهى تعنى بدورها : « إثارة ، استفزاز ، تحريض ، إغراء » (٥) . ثم يؤكد هذا المعنى الذى أورده من نصوص الكتاب نفسه إذ وردت هذه اللفظة بنفس المعنى الذى شرحه بها في صموئيل الأول وكذلك نجده يقول : « حيث قيل : . » (٦) وهذا دليل واضح يدل على مدى تمكن رشي وحاسته اللغوية لما تعنيه ألفاظ النص .

وإحساس رشي بأنه يفسر للجميع كان يدفعه باستمرار إلى أن يكون شرحه مفهوماً لا غموض فيه ولا تكلف معتمداً في ذلك على تمكنه من معرفة لغة العهد القديم ، ودقته في النظر إلى الفاظه بنظرات فاحصة ، مبيناً ما فيها من أوجه الاختلاف بين فقرة وأخرى وبصفة خاصة في الرسم ، وسبب ذلك ، ويسوق الأدلة على صحة ما يذهب إليه ، وكان يلجأ باستمرار إلى النص نفسه يستمد منه التأييد ، فإذا أعوزته البينة من الكتاب لجأ إلى رسائل أخرى ، فالنص كله بالنسبة له أول مراحل

(١) آل عمران ، آية ٤٩ (٢) البقرة ، آية ٢٤٨ (٣) تثنى ١٣ : ٧ .

(٤) الأسفار الخمسة . والمعنى : ليست الغواية إلا التحريض أو الإثارة .

(٥) ابن شوشان . (٦) الأسفار الخمسة والمعنى : حيث قيل إذا كان الله قد أثارك ضدي .

والفقرة مقتبسة من صموئيل الأول ٢٦ : ١٩

الاستدلال ، لا يلجأ إلى غيره إلا في حالات قليلة ، وفي شرحه لفقرة اللاويين (١) يلاحظ رشي أن صيغة « وَيَقْرَأ » ليست هي الصورة الوحيدة التي وردت بها في نصوص الكتاب الأخرى ، بل هناك صورة أخرى لها وهي « وَيَقْر » والفعل في الصورتين واحد وهو « قَرَأ » يعنى دعى أو سمى ، أو نادى . وإزاء هذا الاختلاف الواضح لتعبير أصله واحد في الصورتين ، كان على رشي أن يعلل سبب ورود هاتين الصورتين في تفسيره وقد ذكر ذلك (٢) . وهذا هو تعليله الديني لهذا الاختلاف الواضح بين الصورتين ، وشعر أن هذا التعليل يحتاج إلى بيعة قوية ، فلجأ إلى الكتاب نفسه وهو العليم به وبأسلوبه فاستكمل تفسيره لهذه الفقرة بقوله : « حيث قيل : ودعا الله بلام » (٣) . فرشي بذلك قد فسر النص بنص آخر من نفس الكتاب ، حيث بين للجمهور أن الله سبحانه وتعالى لم يكن ليخاطب الجميع بلغة واحدة ، وصيغة واحدة في حديثه إليهم أو الإخبار عنهم ، فالؤمنين به إيماناً حقاً لهم أسلوب خاص بهم ، أما مدعى النبوة وعبداء الأوثان من الأمم الأخرى فلهم أسلوب آخر . وتفسير الكتاب بعضه ببعض هو أول أسلوب في التفسير وإن كان يحتاج إلى مقدرة وموهبة وهذا ما كان يتمتع به رشي بين مفسرى عصره « وقد مكنته معرفته التامة بالعبرية من أن يعتمد على ذاكرته في اقتباس الفقرات المناسبة » (٤) . في التفسير تأييداً لرأيه أو تعصيماً لمعنى لفظه .

(١) لاويين ١ : ١

(٢) مقرآت جدولوت : والمعنى : تعتبر لفظة Kireāa منذ القدم صيغة مناجاة وسحب حيثما وجدت سواء في الحديث أو الأوامر والوصايا ، إذ هي لغة التخاطب بين الملائكة والأنبياء وليس الأمر كذلك بالنسبة لأنبياء الأمم الوثنية الذى أوحى إليهم كذباً وجهتانا .

(٣) نفس المصدر . والمعنى : حيث قيل : ودعا الله بلام . والفقرة مقتبسة من عدد ٢٣ : ٤

(٤) لير ، رشي ص ١٢٩

إلا أنه يلاحظ في فعل *Wāyikrā* في فقرة اللاويين ١ : ١ وفعل *Wāykir* في فقرة العدد ٢٣ : ٤ إن رشي قد اختلط عليه الأمر في جذر هذين الفعلين إذ اعتبر أنهما من جذر واحد وهو *Kārā* ولم يتنبه إلى أن جذر الفعل الثاني في فقرة العدد من *Kārāh* وخاصة وأن الفعلين يفيدان نفس المعنى ، وإن كانت الواو القالبة لا تعمل في الأفعال اللامية الألف فلا تجزمها ولكنها تؤثر في الأفعال اللامية الهاء (١) .

ولهذا فإن جذر الفعل في فقرة العدد هو *Kārāh* وليس *Kārā* وأنه في صيغة المستقبل المبني للمجهول *Niphal* وليس من *Baal* (٢) .

وإذا كان رشي يلجأ إلى تفسير الألفاظ في الفقرات والتي تختلف صورة ورودها من نص إلى آخر أو ربما في نفس النص (٣) تفسيراً دينياً يبعد الشك عنها فإن هذا التفسير عنده راجع أصلاً إلى « أنه لم يشك في طبيعة العهد القديم والكتابات الدينية ، ولم ينسبها إلى بشر كما يفعل علماء التفسير الحديث » (٤) . ولهذا نجد أن ملاحظته الدقيقة للغة النص وطبيعتها تدفعه باستمرار إلى أن يدقق قبل إصدار الحكم ، حتى إذا أصدره كان حكماً سليماً مبنياً على رأى صائب بأسلوب مبسط يهدف إلى تقريب المعنى للأذهان قدر المستطاع ، مؤيداً من نصوص نفس الكتاب .

وتكرار الأحداث في نصوص العهد القديم عند رشي له هدف ومغزى ، وليس لمجرد التكرار فالنص لا يعيد الحديث عن حدث من الأحداث إلا لسبب وغرض تعليمي ينشده ، إما لموعظة ، وإما لتحذير ، أو للإخبار عن

(١) انظر ابن شوشان ج ٣

(٢) انظر مادة قارا ، تاراه

Gesenius, William: A Hebrew and English Lexicon of the old Testament, Oxford at the Clarendon press, Great Britain 1968.

(٣) انظر تفسير رشي لكلمة ألواح في موقفه من اللغة. (٤) لير ، نفس المصدر ص ١٢١

(رشي)

شيء قد لا يكون قد ذكر في المرة الأولى ، كما أن صورة الفعل في جملة النص ، وضيغته في هذه الجملة سواء كانت صيغة الأفراد أو الجمع كل هذه الأمور قد تنبه إليها رشي وأوجد لها التفسير المناسب لها طبقاً للمعنى المستفاد من سياق النص . ويتضمن تفسيره الكثير من هذه الأمور ، ففي شرحه لفقرة الخروج (١) . نجد زشي في تفسيره لهذه الفقرة يحاول أن يعطي القارئ صورة واضحة لحالة بني إسرائيل الروحية عند رحيلهم من رفيديم في طريقهم إلى صحراء سيناء ، ثم يشرح لماذا عاد النص وذكر أنهم ارتحلوا من هذا المكان خاصة وأنه من المعروف أنهم حلوا به ثم رحلوا عنه بعد ذلك في طريقهم لدخول الأرض ، هذا التكرار سببه عند رشي . المقارنة بين حالتهم في اليوم الذي جاءوا فيه إلى رفيديم ، واليوم الذي ارتحلوا فيه منها ، وهل حدث تغيير فيهم ؟ ولذلك يقول : لماذا اضطروا إلى تكرار أنهم رحلوا . الخ (٢) . فهو يريد أن يقول هنا أن أحوال القوم قد تبدلت ، وانقسمهم على أنفسهم وما كان بينهم من خلافات قد انتهت ، وأصبحوا الآن متحدين ، واختلفت أوضاعهم عما كانت عليه .

ولكن كيف أمكن رشي أن يصل إلى هذا المفهوم ، وعلى أي أساس أقام تفسيره هذا ؟ وهنا نجد زشي كالمعتاد يلجأ إلى الكتاب نفسه ، بل إلى نفس الفقرة التي يشرحها ، وبحاسته وتمكنه وتفهمه الطبيعة لغة النص استطاع أن يستخلص رأيه ويبني ما أورده من حكم ، إذ لاحظ رشي أن أسلوب الحديث في الفقرة التي تتحدث عن بني إسرائيل قد

(١) خروج ١٩ : ٢ (٢) مقارنات جملوت . والمعنى : لماذا اضطروا إلى تكرار أنهم رحلوا ، ألم يكتبوا أنهم حلوا في رفيديم وأنه من المعلوم أنهم ارتحلوا منها ، إلا أنه أراد أن يقارن بين نزوحهم من رفيديم وقلوبهم صحراء سيناء ، فإن كان إتيانهم صحراء سيناء تائبين فكذلك نزوحهم من رفيديم كانوا تائبين . . .

تغير في نهاية الفقرة عنه في أولها ، فالحديث الذي كان يدور في صورة الجمع في أول الفقرة مثل : ورحلوا ، وجاءوا . تجده فجأة في نهاية الفقرة يتحول إلى صورة الأفراد وخاصة في الفعل : وعسكر هناك فالفعل عسكر في صيغة المفرد الغائب المجزوم بسبب دخول واو القلب عليه ، وفي هذا الفعل يجد رشي ضالته ويبني شرحه السابق ، بأن خلافاً بني إسرائيل قد انتهت ولذلك يقول : « وأقام هناك إسرائيل كرجل واحد . الخ » (١) فصيغة المفرد الغائب في الفعل هي التي أوحى إليه بهذا المعنى الذي ضمنه التفسير . إذ لا يمكن أن يعود الضمير في هذا الفعل على فاعل مفرد بينما سياق النص كله للحديث عن جميع بني إسرائيل الذين خرجوا من مصر (٢) ، وإن كانت صورة الفاعل في ظاهرها صورة المفرد ، إلا أن ذلك أيضاً كان أحد أساليب العهد القديم في مخاطبة الجماعة بصورة المفرد ومن ذلك ما ورد في أهم قسم من أقسام الصلاة اليهودية والمسمى « بالشماح » (٣) بقوله : « اسمع يا إسرائيل » (٤) فالحديث هنا ليس موجهاً لفرد وإنما لجماعة اليهود كلهم « وكلمة اسمع هي أول كلمة من آية التوحيد عند الإسرائيليين . . . وهي أيضاً أول كلمة من مجموع آيات عقيدة الإسرائيليين » (٥) .

(١) نفس المصدر . والمعنى : وحل هناك إسرائيل : حلول رجل واحد ، وقلب واحد بينما كانت سائر الإقامات الأخرى في تضرع وخلافاً .

(٢) انظر تك ٨ : ١١ ، عدد ٩ : ١٠ . (٣) والشماح مجموع من ثلاثة أقسام :

الأول : مأخوذ من التنية ٦ : ٤ - ٩ ويبدأ بفقرة التوحيد عند بني إسرائيل .

الثاني : مأخوذ من التنية ١١ : ١٣ - ٢١ ويذكر وعد الله بالجزاء الحسن عند إتمام وصاياه وبالتأديب إذا ارتكبت المعاصي ولم تطع أوامره .

الثالث : مأخوذ من العدد ١٥ : ٣٧ - ٤١ ويذكر فيه وصية الطلّيت وهو الرداء الذي يلبسه اليهود في الصلاة تذكيراً بوجوب طاعة الله (انظر الفكر الديني ص

١٧٣ - ١٧٤) . (٤) نبث ٦ : ٤ . (٥) الفكر الديني ص ١٧٣

وكما تنبه رشي إلى صورة المفرد والجمع للفعل في الفقرة السابقة ، وربط بينها وبين ما كان عليه اليهود من فرقة وانقسام في بداية الأمر ثم اتحادهم بعد ذلك . نجده أيضاً يسهب في شرح لغة الفقرة وما قد يأتي منها في النص على غير ما يألّفه الجمهور ، ولذا فلا داعي للدهشة إذا ما صادف القارئ مثل هذه اللغة في النص ، ثم يوضح أن ذلك أسلوب شائع في نصوص العهد القديم بصفة عامة أكثر منه في الاستخدام اللغوي العام ولهذا ينبه الأذهان بقوله « لا تندهش » وذلك عند شرحه لفقرة : الخروج (١) . إذ يلاحظ رشي إضافة ضمير المفعول به إلى الفعل وهو من الصور اللغوية الشائعة في العهد القديم كما أنه لا يتعارض مع قواعد اللغة ونحوها ، ولكنه يبدو غير شائع في الاستخدام ولهذا أحس رشي أنه ربما يغمض على الجمهور ولذلك عند شرحه للفعل يمتلي في هذه الفقرة والمتصل به ضمير المفعول به (٢) فهو يريد أن يقول أن أسلوب العهد القديم قد يعبر بصورتين للفظ واحدة طالما ذلك لا يتعارض مع نحو اللغة ، وذلك كثير فيه ، ثم يؤكد رأيه بما يقتبسه من الكتاب (٣) . وفي فقرات عديدة (٤) يأخذ في شرحها وتوضيح غير المؤلف منها كما في أرميا (٥) وأيوب (٦) . يوضح كل ذلك في شرحه لفقرة الخروج السابقة (٧) . فضائل النص الواقعة مفعولاً به قد تأتي منفصلة ومتصلة كما شرح رشي ، وإن اتصلا بالأفعال إحدى صورتين وردتا في لغة الكتاب ، ولا يدعو ذلك إلى الدهشة عند رؤية مثل هذه الصورة . وإن دل ذلك على

(١) خروج ٩ : ١٥ (٢) النور الكبير : والمعنى : تمتلئ منهم : نفسي وإرادتي ولا تتمجب

من أسلوب المقرأ الذي يعبر بأسلوبين (٣) قضاة ١ : ١٥

(٤) تك ٢٧ : ٤ (٥) أرميا ١٠ : ٢٠ (٦) أيوب ٣١ : ٣٧

(٧) النور الكبير ، ويشرح ذلك بقوله : ومثل هذا الأسلوب كثير : لأنك أعطيتني أرض النقب

كأنما قلت أعطيت لي وقوله : لم يستطيعوا أن يكلموه مثل يتكلمون معه . وقوله : خرج

أبنائي عن طوعي مثل : خرجوا مني . وكنت أخبره بعدد خطواتي مثل أقول له .

شئ ، فإنما يدل على أن نصوص العهد القديم كانت بالنسبة لرشى كأنها صفحة واحدة يتنقل بين سطورها ، ولا يجد مشقة في الرجوع إلى أى منها ، وربطها مع بعضها لغوياً ودينياً ، وكان يلم بدقائق الجمل والتعبيرات ويعرف ما يشيع منها على الألسنة وما لم تألفه منها .

واعتماد رشى بصورة واضحة على اللغة في تفسيره للنص تفسيراً دينياً قد يعرب عن وجهة نظره كرجل دين وصاحب مدرسة في التفسير الدينى ، كما يبين مدى اجتهاده في التفسير وتوضيح المعنى المطلوب من النص ، وهو اجتهاد يركز في معظمه على النص نفسه . فإذا تعدى التفسير عنده من مجرد توضيح المعنى وبيان العظة من النص إلى استنباط الأحكام وسن التشريعات فإن ذلك يتطلب يقظة تامة وتفهماً لجميع ما ورد في النص كله من ألفاظ والربط بينها وبين بعضها ، إلى جانب الوقوف على مدلولات تلك الألفاظ طبقاً لما يستفاد من السياق العام للنص ، حتى لا يبتعد عن الهدف المنشود منه .

وقد تنبه رشى إلى ذلك كله ، وكانت الأمور بالنسبة له واضحة وعلى درجة متقاربة من الوضوح ففي شرحه لفقرة : اللاويين (١) التى تتحدث عن قربان الطير بأنه إما أن يكون من اليوم أو من أفراخ الحمام . وقد يبدو ظاهر النص واضحاً أمام القارئ ، إلا أن المفسر الذى يدقق في ألفاظه ومعانيها ليتمكن من وضع حكم عام يسير عليه جمهور المتعبدین بهذه الشريعة يرى في النص تقييداً واضحاً . فالنص يقول « اليوم » ولكن دون أن يذكر هيئة هذا اليوم أو حجمه كبيراً هو أم صغيراً . فالإمام في النص يبدو فيه الإطلاق قد يفهم على أنه كبير أو صغير على حد سواء فلم

يذكر النص فيه تحديد معين وهذا هو ظاهر النص حتى الآن ، إلا أن
رشي لا يشرحه بهذا الظاهر الواضح في كلمة اليوم فقط . بل يرى أنه مقيد
بما جاء في بقية الفقرة ، ولهذا فهو يضع له الحكم المحدد حتى لا يكون
هناك مجال لتأويلات أخرى ، فيقول في حد اليوم : تكون كبيرة وليست
صغيرة (١) إذا فهذا القربان الذي يقدم من اليوم يجب أن يكون كبيراً
لا صغيراً - حسب رأيه .

ولكن لماذا يلجأ رشي إلى تقييد النص وظاهره الإطلاق ؟ وهنا نلاحظ
أيضاً مدى ارتباط رشي بالنص كوحدة متكاملة يفسر بعضها بعضاً ، وعدم
شرحه ألفاظ الفقرة دون مراعاة سياق المعنى العام . فالفقرة تقول يعد
ذلك « وأفراخ الحمام » إذا فقد قيد النص قربان الحمام بأن يكون من
أفراخه أي يكون حماماً صغيراً ويشرح ذلك رشي بقوله : صغيرة وليست
كبيرة (٢) . ومن هنا يسرى التقييد الذي وضعه رشي للفقرة . فطالما كان
قربان الحمام من أفراخه الصغار وليس من مطلق النوع ، فإن ذلك يسرى
بالأولى على اليوم أيضاً ، وطالما لم يحدد النص بأن قال من أفراخ اليوم .
فإذاً هو من كبيره لا من صغيره . وما ذهب إليه رشي في تفسيره لهذه
الفقرة وهو ما يعرف في أساليب التفسير القديمة عند اليهود بالتفسير
بالقياس (٣) .

رشي وأساليب التفسير القديمة :

سبق أن قلت أن الجيل الأول من أحبار اليهود الذين أسسوا أولى
مدارس التفسير الديني ، اجتهدوا منهم ورغبة في تسهيل تفسير العهد
القديم ، قد قاموا بوضع مقاييس تعين القارئ أو المفسر على فهم فحوى
(١) الأسفار الخمسة . والمعنى : كباراً لا صغاراً . (٢) المصدر السابق : صغاراً لا كباراً .
(٣) انظر المدخل : أساليب التوراة .

النص وتبسيط معناه ، وإن غالى بعضهم في قيمة مانهية تلك المقاييس وقدسيتها حتى أنهم نسبوها إلى سيدنا موسى وأعلنوا أنها أوحيت إليه في سيناء إذ « يقول الحبر إسماعيل تلك هي الثلاث عشرة أسلوباً التي أعلنت لموسى في سيناء ، والتي تفسر بها التوراة » (١) . على الرغم مما هو واضح من اختلاف عدد هذه الأساليب من حبر إلى آخر « وعلى الرغم من أن أصحاب المدراس قد فسروا مقالة الحبر إسماعيل كل حسب طريقته كما أن سعديا الفيومي ورشي وبعض من المفسرين الأوائل كانوا يفسرون مقالة الحبر إسماعيل دون أن يتمسك أحدهم بالأمثلة التي أوردها » (٢) .

وعلى أي حال فمما لا شك فيه أن هذه الأساليب على اختلاف عددها من حبر إلى آخر ، وبالرغم من عدم تمسك المفسرين جميعاً بما ورد فيها من أمثلة مأخوذة من نص التوراة نفسها ، فإنها تعبر بوضوح عن أولى مراحل التفسير الديني عند اليهود وهو ما نطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض ، لاعتمادها دائماً على الربط بين فقرات النص المختلفة بعدت عن بعضها أو قربت طالما تفسر بعضها البعض . فما هو موقف رشي من هذه الأساليب في تفسيره الكتاب بعضه ببعض .

من الواضح حسبما جاء في تفسيره أن هذه الأساليب كانت معروفة جيداً لدى رشي ، وإنه كان يعرف عددها وإلى من تنسب ، وإنه بلا شك قد اعتمد عليها في فهمه للنص ، وإن كان لم يتقيد بها تقيداً كاملاً في تفسيره الكتاب بعضه ببعض ، بل نقول إن هذه الأساليب كانت واحدة من وسائله الكثيرة في ذلك التفسير والتي ظهر لنا أن اللغة كانت أهمها ، ولذلك فهو لم يشر إليها كثيراً في معظم تفاسيره ففي شرحه لفقرة اللاويين

(١) تفسير الثلاثة عشر أسلوباً المقدمة . (٢) نفس المصدر .

٢٠ : ٩ والتي تتحدث عن عقوبة من يسب أباه أو أمه ، وكذلك في اللاويين ٢٠ : ١٣ في حكم من يضاجع رجلاً مضاجعته لامرأة وما هي عقوبته . وأن عقوبة من يسب أباه وأمه هي نفس عقوبة من يضاجع رجلاً وهي عقوبة الموت ، وكما سبق أن علمنا أن الأخبار قد اختلفوا في نوع هذه الميتة التي يموت بها من يرتكب هذه الآثام وقسموها إلى أنواع مختلفة (١) . ويبحث رشي في الكتاب نفسه عن نوع هذه الميتة إلى أن يعثر عليها في اللاويين ٢٠ : ٢٧ حيث دقق فيها النظر إلى أن وجد تعبيراً مشتركاً بين الفقرات الثلاث يمكن أن يستدل به على تحديد نوع هذه الميتة ولذلك نجده يشرح ذلك في تفسيره شرحاً تشريعياً محدداً (٢) . وقد سبق أن ضمن هذا المعنى في تفسير أساليب التفسير . ومن تفسير رشي هذا يمكن أن يتضح لنا ما يلي :

أولاً : إن استنباطه هذا الحكم من جملة دمه عليه أو دمهما عليهما ، هو ما يعرف في أساليب التفسير القديمة « بالبناء الرئيسي من فقرة واحدة » : وهو الأسلوب الثالث من أساليب الجبر إسماعيل التي ينسبها إلى موسى عليه السلام . ومع ذلك فإن رشي لم يشر إلى ذلك في تفسيره .

ثانياً : إن تفسيره هذا هو نفس التفسير الذي فسر به سعديا الفيومي هذا الأسلوب ، وهي نفس الفقرات التي ضربها مثلاً لهذا الأسلوب . الأمر الذي يتضح معه أن رشي قد نقل هذا التفسير دون أن يشير أيضاً إلى مصدره .

(١) انظر أساليب التفسير في المجلد .

(٢) الأسفار الخمسة ، شرح رشي حيث يقول : دمه عليه . ذلك رجم . وهكذا في كل موضع يقال فيه دمه عليه أو دمهما عليهما . وقد تعلمنا ذلك من حكم صاحب الجان والساحرة ، إذ قيل فيهما بالحجارة يرمونهما دمهما عليهما . وإن كان تفسير المقرئ حسب البشاط في مثل دمه على رأسه . فلا يعاقب بالموت إلا هو إذ هو وحده المتسبب في هلاك نفسه .

كما أنه في تفسيره لفقرة الخروج (١) نجده بعد أن يشرح معنى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من الليل التي تسبق الصباح مستمداً تفسيره هذا من براخوت ٣ وهي الأجزاء التي تقول أن الملائكة تتناوب فيها الحراسة جماعة بعد أخرى نراه يستمر بعد ذلك في شرحه إلى أن يصل إلى ما يريد قوله في هذه الفقرة (٢).

وهذا الأسلوب التفسيري الذي رجع إليه رشي وذكره هنا هو نفس الأسلوب الثالث عند الحبر إسماعيل ، إلا أن رشي هنا ذكر أنه نقله عن الحبر إليعازر بن يوسى الجليلي ، وهو أيضاً من الأخبار الذين ساهموا بوضع أساليب تفسيره وأسابيله تتضمن نفس أساليب هليليل الشيخ السبعة ، وأسابيل الحبر إسماعيل الثلاثة عشر ثم زاد عليها إليعازر إلى أن بلغت اثنان وثلاثين .

* * *

(١) خروج ١٤ : ٢٤

(٢) النور الكبير ، حيث تقول : وهي لغة تسمى الذعر والاضطراب . . وقد قرأنا في فصول الحبر إليعازر بن يوسى الجليلي أن أي مقام يقال فيه « أرعد » فهو يعني صوت قوى مزعج . وذلك بناء رئيسي لها كلها . مثل : فأرعد الرب بصوت عظيم . . على الفلسطينيين وأزعجهم . والفقرة مقتبسة من صموئيل الأول ٧ : ١٠

الفصل الرابع

التحرر في استخدام اللغة وتطبيق خصائص العربية عليها

لم ينفصل رشي المفسر عن رشي اللغوي إطلاقاً في تفسيره لنصوص العهد القديم ، فقد كان يدرك أن من أهم شروط المفسر الإلمام التام بلغة النص الذي يفسره ، وإلمامه وتمكنه من هذه اللغة فقد طوعها باستمرار لخدمة الغرض الديني الذي كان يهدف إليه ، وعلى الرغم من أن رشي كان يعتمد في شرحه على التراث الديني اليهودي الوفيير الذي سبقه إليه علماء اليهود كالـ تلمود والمدراشيم ، إلا أنه مع ذلك كان لا يقتبس من ذلك كله إلا ما يجده مناسباً ، وأحياناً يحاول أن يعيد صياغة المادة القديمة ليجعلها أكثر نفعاً لليهود عصره معتمداً في ذلك على تحرره في الاستخدامات اللغوية بالتركيز على بعض جوانبها وإظهارها في قالب جديد . ويكفي أن نقول أن مجرد استخدام اللغة في التفسير عند رشي وذكره لكثير من الأمور التي هي أقرب إلى النحو منها إلى التفسير لم يكن منهج مدارس التفسير القديمة عند اليهود سواء مدرسة الجاءونيم أو مدرسة الأندلس على الرغم من أن الذين قاموا بالتفسير أمثال سعديا الفيومي أو غيره كانوا يعدون علماء اللغة والنحو ، فهو بذلك قد خرج باللغة عن نطاقها التعليمي وربط بينها وبين التفسير ، وكان لابد أن يتبع ذلك تغيير في أسلوب التفسير وتجديد في اللغة وهذا ما قام به رشي . وكان اهتمامه بلغة النص والمزج بين قواعد النحو والمفهوم الديني الذي يوحى به النص سبباً في أن دفع رشي إلى أحداث بعض الأمور قد تبدو في حينها جديدة على مناهج التفسير اليهودي ومطورة لها وليس أدل على ذلك من أن المفسرين بعده قد

انتهجوا هذا النهج الذي سار عليه في التفسير ، ومن أهم لمحات التخرير في اللغة عند رشي ما يلي :

أولا : الكلمات الأجنبية والمستحدثة :

إن الباحث في تفاسير رشي وبصفة خاصة تفسيره لأسفار العهد القديم يحس بمدى ارتباط رشي بالحياة الاجتماعية والحضارية في عصره ، فقد كان لا يجد غضاضة وهو يفسر نصاً دينياً أن يذكر ما يجده ملائماً من تقاليد هذا العصر ، أو أن يصف نهراً من الأنهار وما فيه من السفن إلى غير ذلك من مظاهر الحياة في عصره ، ومن هنا فقد أحس بأن لغة العهد القديم وعبرية العصور الوسطى والتلمود قد لا تعينه على التعبير عما يريد أن يعبر عنه وكان لابد أن يتحرر من هذا القيد ويتغلب على تلك المشكلة ، ولهذا لجأ رشي إلى وسيلتين :

١ - الوسيلة الأولى هي التعبير عن بعض المعاني بما يقابلها من الألفاظ بلغات أجنبية يعرفها وخاصة الفرنسية القديمة أو فرنسية العصور الوسطى والتي كانت تعتبر اللغة اليومية التي يتحدث بها يهود فرنسا في عصره ومنطقته « واستخدمه المستمر للكلمات الأجنبية ونقل الكلمات الفرنسية القديمة إلى الموضوعات العبرية كان بهدف توصيل الفكرة بوضوح ليهود عصره ويقصد التعليم » (١) . وكثرت في تفاسيره تلك الكلمات الأجنبية مما دفع بعض الباحثين إلى حصر تلك الكلمات ووجد أنه بالنسبة للكلمات النادرة التي كانت صعبة الفهم على الإنسان العادي فقد أعطى رشي ترجمة لها داخل نص التفسير ، وهذه الترجمة معظمها باللغة الفرنسية ، وفي أكثر من اثنتي عشرة حالة باللغة الألمانية « كما يشمل عمله على

حوالي ٣١٥٧ كلمة مترجمة وهي جميعها بالهجاء الصوتي بالحروف العبرية،
منها ٩٦٧ كلمة موجودة في تفسيره للتلمود^(١).

ويبدو هذا الكم من الألفاظ الأجنبية التي أدخلها رشي في عبرية
العصور الوسطى بالهجاء الصوتي العبري دليلاً واضحاً على أن اللغة في هذه
الفترة كانت في حالة من الضعف جعلها قاصرة عن التعبير عن كثير من
المعاني، كما جعلها في حالة تقبل مستمر لألفاظ أخرى من لغات أجنبية
لا تتحد معها في فصيلة لغوية واحدة طبقاً للقوانين اللغوية. وتلك كانت
عادة العبرية دائماً في مراحل ضعفها إذ كانت تقبل باستمرار رشح
اللغات الأخرى. وأحد من أسباب استخدام رشي لهذه الألفاظ الأجنبية
إحساسه بأنه يكتب لجمهور لغته الفرنسية وأنه ربما يكون من الأفضل
لإبراز المعنى وتوضيحه استخدام مثل هذه الكلمات.

٢ - أما الوسيلة الثانية التي لجأ رشي إليها - وهي تعد أكثر نفعاً
للفكر اليهودي واللغة العبرية بصفة خاصة - هي محاولته اشتقاق كلمات
جديدة من جذور قديمة في اللغة، وإدخالها في اللغة وأصبحت هذه المشتقات
مستخدمة في العبرية منذ القرن الحادي عشر^(٢). ودخلت العبرية الحديثة
ومن أمثلة تلك المشتقات التي أدخلها كلمة « منمش » ففي تفسيره لفقرة
اللاويين^(٣) نجده هنا^(٤) قد استخدم مشتقاً جديداً في اللغة وهو عدشان
من العدس واستخدمه بمعنى منمش أي الرجل الذي به نمش يشبه حبات
العدس « ولم يكن هذا المشتق الجديد في عبرية العهد القديم أو عبرية
العصور الوسطى قبل رشي »^(٥).

The Judaic Heritage p. 146.

(١)

(٢) شرفسكي: أهمية تفسير رشي. (٣) لاويين ١٢: ٢٩ (٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي

(٥) لم يذكر هذا المشتق في معاجم اللغة (جامع الألفاظ لغامى أو ابن شوشان) .

ومن أمثلة ذلك أيضاً تفسيره لفقرة الخروج ٢٢ : ١٥ فرشي في هذه الفقرة يبدو أكثر تحراً فهو هنا لا يشتق من جذر عبري للكلمة ، وإنما يقتبس الترجمة الآرامية للكلمة العبرية ثم يشتق منها ويذكر ذلك صراحة في شرحه للفقرة بقوله : كى يخذعها : يلح عليها إلى أن تسمع له . وذلك طبقاً لترجمته . . . الخ (١) فقد اشتق رشي هنا « شدول » من الفعل شادل وتتضمن تفاسير رشي أمثلة كثيرة من هذه المشتقات لم تكن مستخدمة من قبله واستحدثها رشي ودخلت العبرية من ذلك الوقت (٢) .

ثانياً : مسميات خاصة للحركات :

حاول رشي في معالجته لمسائل النحو واللغة أو ما يتعلق بهما أن يكون أكثر تحراً عنه فيما يتعلق بالنص نفسه كنص ديني لا يقبل التغيير أو التعديل بعكس الأمور التي كان يعلم أنها من عمل السلف فهذه عنده يمكن أن يتحرر في التعامل معها . ومن هنا اهتدى رشي إلى أن يغير من مسميات الحركات في اللغة ويضع لها مسميات من عنده ، فهذه الحركات كان رشي يعلم أنها نتاج عصر المنقطين من علماء اليهود الذين قاموا بضبط النص ووضع الحركات والتنقيط فيه ، ورغم تمسكه الشديد بهذا النص المضبوط طبقاً للماسورة إلا أنه مع ذلك أدخل تلك المسميات الجديدة في لغته في تفسير النص وإن كان لم يكتب لها الاستمرار والشيوخ إلا أن تفسيره ما زال يحتفظ بتلك المسميات .

ومن أمثلة ما ابتدعه رشي من تلك المسميات أنه كان يطلق على حركة الكسر الممالة القصيرة (السيجول) اسم باتح قاطان أما حركة الكسر الممالة الطويلة وهي الصيرية فكان يطلق عليها قامص قاطان كما في

(١) نور التوراة . . . (٢) انظر Bilbel في أشعيا ٥١ : ٦ Hablagah أرميا : ٨ : ١٨ ، Risos حزقيال ١٤ : ٤٦ وغير ذلك من الكلمات التي اشتقها رشي ودخلت العبرية منذ عصره .

تفسيره. لفقرة العدد (١) حيث يشرح رشي. كلماتها كالمعتاد موضحاً ما فيها من صيغ لغوية. مقارناً إياها بمثيالاتها من فقرات أخرى إلى أن يصل إلى الكلمة التي يريد التفصيل فيها كما في هذه الفقرة (٢). وهذه الطريقة يستمر رشي في وضع مسمياته الجديدة للحركات فيستخدم ملافوم بديلاً لحركة الحولام ويوضح ذلك في تفسيره منها إلى هذه التسمية في الخروج ١٤ : ١٢ عند تفسيره لكلمة « ميتتنا » يقول : من أن نموت وإذا كانت هناك حركة « ملافوم » (٣) فإنها تفسر من ميتتنا (٤). فهو هنا يريد أن يفرق بين حركة الحولم والشوروق في أن تحريك الكلمة بأي منهما قد نتج عنه اختلاف في معاني الكلمات ، كما أن حركة الشوروق والقبوص عنده حركة واحدة وهي التي يسميها شوروق أما حركة الحولم فقد أعطاها التسمية الجديدة وهي حركة « ملافوم » أي الحركة الكاملة .

والسكون أيضاً عند رشي كان له اسماً آخر حيث كان يطلق عليه حاطف رشونا وأحياناً يقول حاطف وهو عندما شرح كلمة « عوزى » في خروج ١٥ : ٢ قال : « أنقلوس قد ترجم ... الخ » (٥).

(١) عدد ٢٣ : ٣٠

(٢) الأسفار الخمسة : « ولن أقول أن Birekh اسم معنى لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت بحركة يباتح قاطان » يقصد بها حركة السينجول حسب ما أطلق عليها في تفسيره . ونبرته عالية ، ولكن نظراً لأنه فعل فإن حركته قامص قاطان (ويقصد الصيرية) .

(٣) يقصد هنا الحولم إذ يطلق عليها أحياناً حولام ملافوم ، (انظر جزيونس ص ٢٢) .
(٤) الأسفار الخمسة . والمعنى : من أن نموت فإذا كانت حركة ملافوم فإنها تفسر من ميتتنا ونظراً لأنها بحركة بالشوروق فإنها تفسر من أن نموت . ثم يستشهد رشي على صحة قوله بعدد من الفقرات في أخبار الأيام الثاني : ١٨ ، وصفيّا ٣ والمهم في ذلك أنه يريد أن ينبه أن حركة الخرف قد تتسبب في تغيير المعنى .

(٥) الأسفار الخمسة : والمعنى : وقد ترجم أو نقلوس Tokfe watssbohte

وكلمة معزى مثل عوزى بالشوروق . . غير أنني أحرار في لغة المقرأ إذ لا توجد بهذه الصورة إلا في ثلاث مواضع . . وكذلك كل كلمة من حرفين وهي مشكلة بحركة ملافوم عندما تطال هذه الكلمة بزيادة حرف بشرط أن لا تكون حركة الحرف الثاني السكون (الحاطف الأول كما يسميها) فيشكل الأول بالقبوص .

ويبدو أن رشي هنا ينتشر إلى الحركات كما يلي :

أولاً : إنه يعتبر أن حركة القبوص وحركة الشوروق حركة واحدة يعبر عنها بحركة ملافوم .

ثانياً : إنه يعتبرهما حركتين منفصلتين في حالة واحدة وهي أن يكون المقطع مغلقاً أي أن حركة الحرف الثاني سكوناً أما إذا لم يسكن فإنها حركة شوروق .

ثالثاً : في الاعتبار الثاني فإن حركة العين تشكل بالقبوص إذا كان الحرف الذي يليها ساكن ومن هنا كانت حيزته في لغة المقرأ إذ أنها مشكلة بالقبوص في الوقت الذي كانت الزاى مشكلة بالحيرق ولم يفتن إلى أن الشدة ليست سوى سكون مستتر .

ثالثاً : تشبيث معاني بعض الألفاظ :

تطويع اللغة لإتمام الهدف من التفسير كان من ملامح منهج رشي في تفسيره ، إذ كان يستخدم اللغة كعامل من عوامل العملية التفسيرية وابتدأ بقصد تقنين قوانين لغوية ، وإنما كان إحساسه بنقص معين أو بمفهوم ما في فقرة من الفقرات يجعله يدقق النظر في لغة هذا النص أو تلك الفقرة ثم يخضع هذه اللغة لأغراض التفسير ، ولعل ذلك ما يجعله يكثر من التعرض لكثير من المشاكل اللغوية في النص وحاول أن يدلي برأيه فيها ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وناقشها ، حتى بعض الألفاظ عنده حاول أن يربطها بالنص بحيث لا تعني شيئاً سوى ما يفهم منها مرتبطاً بالمعنى العام للفقرة ، وكان يشير إلى ذلك كثيراً في تفسيره لقوله : « وفي أي موضع تجد ... فإنها تعني كذا » ومن ذلك تفسيره لفقرة : الخروج حيث (١)

نجدده عند تعرضه لشرح كلمة « تجاه الجبل » حاول أن يجعل كلمة تجاه لا تعنى سوى ناحية الشرق (١). وفي هذا التفسير يتضح مدى ارتباطه بالنص وأن هذا الارتباط هو الذى جعله يخضع معنى تجاه لتعنى عنده ناحية أو اتجاه الشرق إذ أن الكلمة تعنى لغة « تجاه - إزاء - أمام - مقابل » (٢) كما أنها أيضاً تفيد الضد أو العكس . ولعل رشى حاول أن يثبت معنى الكلمة هنا بأنها تعنى ناحية الشرق وذلك لوقوعها مرتبطة بالجبل وهو جبل سيناء الذى يقع فى الشرق .

وفي شرحه للتكوين ١٠ : ١٩ : يشرح رشى كلمة « حد » فى هذه الفقرة بقوله : نهاية أرضه (٣).

ومرة أخرى انطلاقاً من ارتباطه بالنص فإنه يحاول أن يحدد معنى ثابتاً لهذه الكلمة . وعلى الرغم من أنها لغة تعنى ذلك ، إلا أنها كانت فى العصر الوسيط تعبر عن مرحلة معينة وهى مرحلة ضعف الأدب العبرى وانحطاطه (٤) ، ولعل ذلك فى أعقاب انتهاء الحكم العربى الإسلامى من الأندلس على وجه الخصوص . وربما يوضح ذلك مدى تمكن رشى من اللغة ، ومحاولته الربط بين المعنى اللغوى للألفاظ وبين المعانى المستفادة فى النص . ولم يكن شرحه للألفاظ أحياناً يتوقف عند مجرد إيجاد معنى ثابت لها ، وإنما كان يفسر جملة من الجمل بلفظة واحدة ، وهو فى ذلك أيضاً يجد نفسه مرتبطاً بالسياق العام لفهوم النص الذى يفسره ، ويستوحى منه هذه التحديدات ، وكما سبق معرفته بأنه كان يحاول أن يثبت معانى بعض الألفاظ ، نجدده أيضاً ولخدمة التفسير يحاول أن يثبت

(١) نور التوراة . والمعنى : شرق الجبل ، وفى أى موضع تجد فيه تجاه فهى تعنى تجاه الشرق .
(٢) ابن شوشان ص ٩٦٠ (٣) الأسفار الخمسة . والمعنى : نهاية أرضه . وكل حد هنا تعنى نهاية .
(٤) ابن شوشان ج ١ ص ١٦٤

معاني بعض التراكيب والجمل ففي التكوين ٤٩ : ٢٩ عندما بدأ يفسر « اجتمع مع شعبه » فإنه شرحها على أنها تعني النهاية ، أو الموت . أى أنه يقصد حسب ألفاظ النص الاجتماع مع أهله وقومه الذين سبقوه إلى العالم الآخر. فشرح هذه العبارة بما يفيد هذا المعنى الذى هو نهاية الإنسان وموته (١). وهو فى شرحه لهذه العبارة يبدو متأثراً بما سبقه إليه سعديا الفيومى فى تفسيره لهذه الفقرة بقوله : « أنا منضم إلى قومي ، ادفنوني مع آبائي فى المغارة التى فى ضيعة عبرون » (٢) .

رابعاً : المعنى والمبنى فى النص :

كان رشى من علماء اليهود وحاخاماتهم الذين اشتهروا بالدقة فى العمل فقد قيل عنه أنه عود تلاميذه عدم الاعتماد فقط على السماع والتلقين فى الشرح ، بل كان من أوائل من اعتمدوا على التدوين وعود تلاميذه أن يدونوا كل شيء ، وحتى فى شرحه كان يكتب بنفسه هذا الشرح بل وكان يزوده أحياناً ببعض الرسومات التى قد تساعد على توضيح الفكرة . هذا الأسلوب الدقيق فى التفسير عود - رشى انطلاقاً من البحث عن المعنى البسيط الواضح فى النص - أن يدقق أكثر وأكثر فى لغته ومبناها ، ولا يرتباطه بالمعنى أولاً قبل المبنى جعله ذلك لا يعتقد أن هناك خطأ ما فى لغة النص ، فإذا ما فقدت حركة أو غيرت أو حذف حرف من الحروف ولو كان ذلك يخالف قاعدة لغوية فإن رشى باستمرار لم يكن يرجع ذلك إلى قصور فى لغة النص أو إلى خطأ من النساخ وإنما يبحث فى المعنى الدينى عن سبب يبرر به ذلك . وذلك ما فعله فى تفسيره لفقرة التثنية (٢) ، فى هذه الفقرة تبدو كلمة ألواح وكأنها قد كتبت بصورتين تبدو فى الأولى

(١) الأسفار الخمسة . والمعنى : « وكل اجتماع يقال فى الموت فإنه يعنى لغة الدخول إلى القبر .

أى الدفن » . (٢) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى . (٣) تث ٩ : ١١ .

(رشى)

وكأنها في حالة الأفراد إذ خلت من وجود واو جماعة التأنيث ، بينما ذكرت هذه الواو في الصورة الثانية للكلمة . وكما أشرنا بأن رشي كان شديد التمسك بحرفية النص ، وأن صورته التي وصلته لا يجوز مجرد الشك فيها ، إذاً فلا بد أن يكون لهذا الاختلاف عند رشي سبب ما ، ليذكره رشي في تفسيره ومنه علمنا أن « العهد القديم قد استخدم صيغة المفرد لكي يترك للقارئ الانطباع بأنه على الرغم من وجود لوحين فإنه يجب اعتبارهما لوحاً واحداً ، وأن الوصايا التي يتضمنها كلاهما لها قيمة متماثلة بصرف النظر عن كونها متعلقة بذات الله أو الإنسان » (١) .

ومن هنا يشرح رشي كلمة ألواح بهذه الطريقة (٢) ومن هذا الاعتقاد بكمال النص وقسويته عنده فإن النص لا يذكر شيئاً دون أن يكون له مغزى يهدف إليه ، فكل نقص أو إضافة فيه قد يجلدها البعض وقد تبدو غير ذات ضرورة أو ما يسميه نقاد العهد القديم خطأً في النسخ . كل ذلك نجده عند رشي لهدف ولا بد من البحث عن مبرر له . سواء كان ذلك من ناحية النسخ أو من ناحية لغة النص نفسه ، فالسبب عنده يرجع إلى هدف ديني يقصده الكتاب .

وهكذا نجد أنه يبحث في جزئيات الكلمة ، ويربطها بالمفهوم الديني عنده ويعلن ذلك صراحة في سياق تفسيره ممثلاً في شرحه لفقرة التكوين (٣) نجد أنه تعرض لجزئية بسيطة هي الميم في كلمتي « من النبيذ ، من اللبن » وبين معناها اللغوي طبقاً لما يستفاد من معنى الفقرة عنده (٤) ويريد رشي

(١) The Judaic Heritage. p. 149

(٢) انظر تفسير رشي للأسفار الخمسة (الثنية) (٣) تكوين ٤٩ : ١٢

(٤) النور الكبير . والمعنى : « من اللبن أي من كثرة اللبن حيث كان لديه مراعى وفيرة في أرضه لقطعان غنمه . وهكذا فسرت المقرآن أن أحمر العينين يكون من كثرة شرب الخمر ، وأبيض الأسنان يكون من كثرة شرب اللبن » .

أن يقول في تفسيره للميم في هاتين الكلمتين أن الميم ليست ميم التفضيل بعكس ما فسرهما به سعديا الفيومي ، إذ اعتبر أن الميم في الكلمتين هي ميم التفضيل فقد جاء في تفسيره : « مزور العينين أكثر من الخمر ، وأبيض الأسنان أكثر من اللبن » (١) وقد أشار إبراهيم بن عزرا في تفسيره إلى أن سعديا جاءون قد فسر الميم هنا للتفضيل بقوله في تفسير هذه الفقرة : « وقال الجاعون رحمه الله محمر العينين أكثر من الخمر وكذلك قال من اللبن » (٢) .

خامساً : إرجاع بعض الأسماء إلى أصول لغوية :

ومما يمتاز به تفسير رشي باستمرار أن رشي نفسه كان يحاول أن يكون مجتهداً أكثر منه ناقلأ أو متأثراً بغيره على الرغم من أنه كان كثير الاعتماد على تفاسير السلف مقتدياً بها إلا أنه لم يكن ينقل دون أن يفحص ودون أن يظهر رأيه ويجتهد في إيجاد أكثر من تفسير للكلمة أو الفقرة إذا رأى أن المعنى لم يتضح بعد ، فلا يحاول أن يترك أى من أحداث أو ألفاظ العهد القديم إلا ويعلق عليها ويرد بعض ألفاظه إلى أصل من أصولها حتى أسماء الأشخاص الذين ذكروا في النص فقد حاول رشي أن يربط بينهم وبين الأعمال التي يقومون بها ، ويثبت أنهم خلقوا للقيام بمثل هذه الأعمال وأن ذلك سابق في علم الله سبحانه وتعالى قبل خلقهم ، فنجدته يرجع أسماء هؤلاء إلى أصول اشتقت منها هذه الأسماء لما صلة ما بما يعملون . ففي تفسيره للخروج ١ : ١٥ حيث يتحدث النص عن القابليتين العبرانيتين ذاكراً اسم كل منهما ، نجد أن رشي لا يكتفى بذكر النص للاسمين ولا يترك الأمر على ما هو عليه ، بل نجده يحاول أن يشد انتباه

(١) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومي . (٢) تفسير إبراهيم بن عزرا للتوراة .

السامع لشرح هذه الفقرة فيسهب في شرح كلمة قابلتين من جانبها اللغوي مبيناً أن من الأفعال ما يأتي على الوزن الخفيف ومنه ما يأتي في صيغة المزيد ويأتي بالأمثلة التي تؤيد ذلك ، نجده بعد هذا يبدأ في تتبع اسمي القابلتين ويحاول أن يحقق شخصية كل منهما في تفسيره لهذه الفقرة (١) ثم يرد الاسم إلى أصل لغوي زيادة في التأكيد (٢) .

سادساً : النبرات وأهميتها عند رشي :

تعتبر النبرات في نص العهد القديم ذات أهمية بالغة لتوضيح وفهم النص فهماً سليماً وصحيحاً . ومن هنا كان اهتمام علماء اليهود في مختلف عصورهم بهذه النبرات خاصة أولئك الذين قاموا بدراسة هذا النص وتفسيره وشرحه « فالنبرات العبرية توحى لنا أحياناً بمعاني الكلمات وصيغ الأفعال المشتقة من جذور متشابهة ، والتغيير الطفيف في موضع النبرة في الكلمات المتشابهة قد يشير إلى جذر مختلف وبالتالي يشير إلى معنى مختلف » (٣)

وقد اهتم علماء اليهود بنقل النص العبري مضبوطاً ، وعلى مر عصورهم المختلفة أثيرت حول هذا النص محاولات واختلافات في الرأي عما إذا كان هذا الضبط بالنبرات قد استحدث في النص بعد أن تركه موسى عليه السلام أو أن موسى قد ترك هذا النص كما هو الآن مضبوطاً بالشكل والترقيم والنبرات وعلى الرغم من أن هناك إجماع بين علماء اليهود

(١) نور التوراة . والمعنى : « شفرة : تلك كانت هي يوحيد إذ كانت مُجَمَّلٌ وتزين الطفل عقب ولادته . وفوعه ، وهي كانت مريم لأنها كانت تنادي بصوت عال ، وتتحدث بصوت منخفض إلى الطفل وتهدهده كما كانت عادة النساء مع الطفل عندما يبكي .

(٢) نفس المصدر . والمعنى : « فوعه : لغة : الصياح والعويل » .

(٣) Shereshevsky, EZRA: The Accents in Rashis Commentary J.Q.R. (٣) Vol. LXLL. 1972-

أنفسهم على أن نظام ضبط وتنقيط التوراة قد استحدث في النص بعد موت موسى بفترة طويلة إلا أنه مع ذلك « وفي رأى بعض الحاخامين أن موسى قد كتب نسخة أخرى من التوراة نفسها مضيفاً إليها التنقيط والنبرات وسلمها لأولئك الذين ينشدون الدقة في القراءة » (١) . تماماً كما سبق أن اختلف هؤلاء فيما إذا كانت التوراة قد نزلت على موسى مرة واحدة أو أنها نزلت أسفاراً أسفاراً وكما لم يكن هناك أى رأى قاطع في ذلك ، كان الأمر كذلك بالنسبة لموضوع ضبط النص غير أن البعض حاول أن يخفف من حدة رأى من يقول بترك موسى للتوراة مضبوطة فقالوا بأن نطق هذه العلامات كان معروفاً منذ نزول التوراة « إلا أن صورة التنقيط وعلاماته وعلامات النبر قد استحدثت في عصر المجمع الكبير » (٢) .

والرأى السائد بين فقهاء اليهود أن علامات التنقيط والنبرات وما وضع لها من مسميات قد جاءت من حكماء بابل باللغة الآرامية ونقلها عنهم علماء فلسطين حتى كان عصر ابن آشروا بن نفتالي اللذان ترجما تلك المسميات ثم أكملها هذا العمل وتم ضبط النص فيما يسمى بالماسورت والتي سار عليها منذ ذلك الوقت علماء التفسير واللغة ، وأشاروا إلى أهمية ذلك النص المضبوط في المساعدة في فهم لغة التوراة ، وناقشوا كذلك أهمية الكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة ، وقد جاء في كتاب الخزري : « وفي هذه البقية التي تركت لنا في لغتنا المقدسة ، نجد أموراً عميقة دخلت عليها من أجل المساعدة على فهمها ... وتلك هي النبرات التي يقرأ بها العهد القديم : أين يجب الوقوف ؟ وأين يجب الاستمرار ؟ السؤال والجواب ،

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٩

(٢) نفس المصدر .

المبتدأ والخبر ، ومتى يكون الأمر ؟ وكيف يكون الطلب ؟ (١) .

وكما اختلف علماء اليهود في تاريخ ضبط النص ، فقد اختلفوا أيضاً في عدد هذه النبرات . ومهمتها في النص إلا أنهم يتفقون على أن هذه النبرات بالنسبة للعهد القديم على ضربين :

الأول : وهو ما يسمى بالنبرات الفاصلة (٢) وهذه تختص بأسفار العهد القديم ويبدأ بها الأسفار التي يغلب عليها الطابع الشعري الغنائي .

الثاني : وهو ما يسمى بالنبرات الواصلة (٣) وتلك تختص بالأسفار الشعرية الغنائية وهي أيوب ، الأمثال ، المزامير ، وذلك لطبيعة هذه الأسفار الشعرية الغنائية . وقد أشار علماء التنقيط إلى تلك الأسفار بكلمة « أمت » (٤) .

ومن حيث عدد هذه النبرات سواء الفاصلة منها أو الواصلة « فقد اتفقت آراء كل من ابن آشروبين نفتالي ويهودا حيوج وإبراهيم بن عزرا

(١) هذا النص نقلاً عن : The Accents in Rashis Commentary

وكتاب « الخزري » هو الذي ألفه يهودا اللاوي الشاعر والفيلسوف الأندلسي باللغة العربية باسم : « الحجة والدليل في نصرة الدين الدليل » . ثم قام ابن تبون عام ١١٦٧ بترجمته إلى اللغة العبرية باسم « الخزري » وفي عام ١٢٠٠ ترجم مرة أخرى للعبرية بواسطة يهودا بن إسحق بن كاردينال . والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام يحكي في الأول قصة ملك الخزر مع مثلي الأديان الثلاثة ، الإسلام واليهودية والمسيحية وفيلسوفاً يونانياً وما تم بعد ذلك . وفي المقالة الثالثة يتحدث عن اللغة العبرية والتوراة الشفوية وموقف القرائين منها ، ثم يتحدث أيضاً عن طبقات الشراح والمفسرين اليهود الذين وصلت التوراة عن طريقهم . وفي هذا القسم كان اللاوي يقول إن القراءة الصحيحة قد جاءت منذ نزول التوراة في سينا ولكن صورة النقط والنبرات قد وضعت في عصر السنهدرين (المجمع الأكبر) .

(انظر : أوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٩ ، ٢٦٢)

(٢) وهي التي تساعد في تقسيم الجملة وتمييز كلماتها .

(٣) وهي التي تساعد في ربط الكلمة بما بعدها طبقاً للقواعد المتبعة . في ذلك . (لمزيد من التفاصيل ، انظر : النبر في العهد القديم للدكتور محمد جلال ١٩٧٩) .

(٤) كلمة « أمت » هي اختصار لأسماء الأسفار الشعرية أيوب - الأمثال - المزامير فحرف (أ) اختصار « أيوب » ، م « اختصار أمثال » و « ت » اختصار « مزامير » العبرية .

على أن عدد هذه النبرات اثنتا عشرة أصلية وتسع نبرات خادمة أو مساعدة . ومن العلماء من جعلها ثمانية فقط مساعدة . أما النحويون المتأخرون فقد جعلوها ستا وعشرين نبيرة وذلك طبقاً لمنهج نحوى الغرب منها ثمان عشرة فاصلة وثمان نبرات خادمة ^(١) . وقد قسمت النبرات الفاصلة إلى أربع مجاميع تحتوى كل منها على مجموعة من النبرات وتلك هي المجاميع الأربعة :

- ١ - المجموعة الأولى : القياصرة . ٢ - المجموعة الثانية : الملوك .
- ٣ - المجموعة الثالثة : النواب .
- ٤ - المجموعة الرابعة : المعاانون ^(٢) .

وعدد نبرات هذه المجموعات الأربع ثمان عشرة نبيرة ، أما النبرات الواصلة فعددها ثمان ^(٣) نبرات . وكما تغير النبيرة من معنى بعض الكلمات في بعض اللغات ^(٤) ، فإن النبيرة في العبرية قد تغير من معانى الكلمات تبعاً لموقفها في الكلمة ، وكذلك تغير من مبناها ومعناها فمثلاً (بنوا) (بنا) ، وكذلك « قامت » « قائمة » ^(٥) . فتغير موقع النبيرة على الكلمات وخاصة

(١) اوتمر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٨

(٢) القياصرة : وتشمل نبرات : ١ - سلوق . ٢ - اثناح .

الملوك : وتشمل نبرات : ١ - سجدول . ٢ - زقيف قاطان . ٣ - طفحا .

٤ - ريئع . ٥ - زقيف جادول .

النواب : وتشمل نبرات : ١ - زرقا . ٢ - بشطا . ٣ - تير .

٤ - يتسيب . ٥ - شلثلت .

المعاانون : ١ - فرز . ٢ - قرنى فارة . ٣ - تليشا جلولا .

٤ - جرش . ٥ - جرشم . ٦ - فسيق .

(انظر : اوتمر إسرائيل ج ٥) .

(٣) وهذه النبرات منها موفح ، قدمه ، درجة . . . الخ .

(٤) اليونانية والإنجليزية .

(٥) Kautzoch. E. Gesenius Hebrew Grammar. Second Ed. p. 62.

Oxford at the Clarendon press 1910.

ذات المبني الواحد مهم جداً في تحديد المعنى .

ولعل تلك الأهمية للنبرة وأثرها في تحديد المعاني هي التي دفعت إبراهيم بن عزرا إلى أن يصرح بأن أي تفسير لنص العهد القديم لا يعتمد على توضيح النبرات يجب أن لا يهتم به ولا يلتفت إليه^(١) . وهذه الأهمية أيضاً هي التي جعلت رشي يبنى كثيراً من أحكامه على موقع النبرة في الكلمة سواء في ذلك أحكامه اللغوية أو التشريعية .

واهتمام رشي بموضوع النبرات نابع من اهتمامه بالنص الديني وبما يتضمنه من تعاليم ووصايا وتمسكه بشرح هذا النص طبقاً لمعناه البسيط ، ولذلك نجده دائماً يشير إلى أهمية النبرة في النص بصفة عامة وأهمية موقعها في الكلمة بصفة خاصة ، وأن هذا الموقع كثيراً ما يساعد على توضيح المعنى المطلوب حتى أنه كان يعترف أحياناً أنه لولا وجود النبرة على كلمة من الكلمات لما استطاع أن يشرح هذه الكلمة ، ففي تفسيره لفقرة حزقيال^(٢) يعترف رشي هنا بقوله : لولا أنني رأيت هنا نبرة « زقف جادول »^(٣) موضوعة على كلمة وجوهم لم أكن لأعرف تفسيرها^(٤) .

فلولا وجود النبرة واضحة أمامه على كلمة « وجوهم » حسب قوله ما أمكنه أن يأتي بتفسير مقنع لوجود هذه الكلمة وعلاقتها ببقية كلمات الفقرة . ويبدو أن المفسرين بعده قد فطنوا لهذا التفسير إذ نجد داود قمحي قد اقتبس هذا التفسير من رشي في شرحه^(٥) .

واستناداً إلى وجود النبرة على كلمة من الكلمات في الفقرة الواحدة

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ٥ ص ٢٧ (٢) حزقيال ١ : ١١

(٣) وهي نبرة من طبقة الملوك . (٤) الكتابات المقدسة ص ٧

(٥) تفسير داود قمحي ، والمعنى : كلمة وجوهم متفصلة بالنبر أي أنها ليست مرتبطة مع الكلمة الواردة بعدها .

كان رشي يستطيع أن يقطع برأى صريح واضح فيها ، ويحدد ما إذا كانت اسماً أو فعلاً . ففي تفسيره لكلمة Pāhz في التكوين ٤٩ : ٤ : يقول رشي : « إنها اسم معنى ... الخ » (١) ، فرشي يريد أن يبين في هذه الفقرة ما يقصده النص على لسان يعقوب مؤنباً ابنه راؤوبين ، إذ يقول له إنك مندفع ومتهور ، ورغم أنك بكرى (٢) . ولك منزلتك عندى ، فلن تفضل على إخوتك فى شيء ، وذلك بسبب تدنيك فراشى وتعديك عليه لتهورك .

وعلى الرغم من أن رشي قد فسر Pāhz على أنها اسم معنى تعنى مندفعاً أو متهوراً ، إلا أنه يجب أن يفسر المصطلح بأجمعه مرتبطاً ببعضه . والذي يطلق كناية عن الإنسان المتهور ، الذى لا يتدبر الأمور بتعقل (٣) . ويبدو أن هذه الفقرة كانت موضع خلاف فى الآراء حول تفسيرها ، فقد فسرها سعديا الفيومى تفسيراً غامضاً حيث قال : « والآن بنهلة من الماء لا تفضل ، إذ صعدت إلى مضجع أبيك حينئذ مما تبدلت فراشى تخلص » (٤) .. فواضح هنا أن سعديا ربما لم يدرك أن مصطلح « دفعا كالماء » ليس سوى وصف راؤوبين يايه حكم يعقوب عليه بأنه لهذا لن يستفيد بميزة الابن البكر حسب الشريعة ، ولهذا فقد جاء تفسيره غامضاً حتى على ديرنبورج الذى أورد تعليقا فى هامش تحقيقه

(١) النور الكبير . والمعنى : دفعا كالماء . Pāhz اسم معنى ولذلك فإن نبرته عالية (يقصد رشي بالنبرة العالية النبرة التى تقع على صدر الكلمة) والكلمة مشكولة كلها بالباتح ، ولو كانت فعلاً ماضياً لشكل مقطعه الأول بالقامص ومقطعه الثانى بالباتح وكانت نبرته وطيفة (أى على عجز الكلمة) .

(٢) للابن البكر فى الشريعة اليهودية معاملة خاصة بين إخوته ، وامتياز وتفضيل عليهم خاصة فى الميراث . (انظر : كتاب المواريث ، ومادة بكر فى اوتسر يسرائيل) .

(٣) ابن شوشان ج ٢ (٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومى .

للتفسير جاء فيه أن إبراهيم بن موسى بن ميمون قال في تفسيره هذه الفقرة « إن رابي سعديا جاءون شرح الفقرة بما معناد لا تفضل على إخوتك ولو بجرعة ماء التي هي أقل المقادير » (١) . ومنه يتضح عدم فهم ابن ميمون أيضاً للفقرة ولتفسير سعديا ، وتفسير رشي لها هو أوضح التفسير وأقربها للمعنى العام لسياق النص كله .

وكما تمكن رشي عن طريق موقع النبرة على الكلمة وتشكيل مقطعيها بالباتح أن يقرر أنها اسم معنى ، وأنها اسم سيجولي وليست فعلا كما فهمتها بعضها الترجمات الأخرى للنص ، فإنه استطاع أيضاً بناء على وجود النبرة أن يجزم بأن كلمة *Sāar* في فقرة الأمثال ٢٣ : ٧ فعلا وليست اسما (٢) فهنا يقرر رشي أن الكلمة فعلا وليست اسما ويبني حكمه في هذا التفسير على وجود النبرة على عجز الكلمة وأن حركتها قامص باتح « وقد أخطأت الترجمة السبعينية في قراءة الكلمة كما لو أنها تبدأ بحرف السين والتي تعني شعرة كما يربطها مارتين لوثر في ترجمته بمعنى الجن أو الشيطان » (٣) .

وكما ساعدت النبرة رشي في تفسيره ومكنته من أن يفرق بين الاسم والفعل ويعرف ما إذا كانت الكلمة مرتبطة بما بعدها أو مستقلة ، نجد أيضاً أن هذه النبرات قد مكنته من أن يحدد الصيغة الزمنية لكثير من الأفعال المتشابهة المبني في النص ، وبذلك استطاع أن يقرر كثيراً من أحكامه مراعيًا في ذلك افتراضات الزمنية ، وفي معرفته وتحديده لأزمنة الأفعال اعتمد رشي كثيراً على موقع النبرة . فالأفعال وأزمنتها تكون ركنًا

(١) هامش تفسير سعديا لديرنبورج . (٢) والمعنى : والكلمة هذه مشكلة نصفها بالباتح ونصفها بالقامص ونبرتها على العجز لذلك فهي فعل وليست اسم معنى ، إذ لو كانت اسم معنى لكانت تشكل كالها بالباتح ونبرتها على المصدر .

(٣) The accents in Rashi's commentary pp. 282 — 283.

هأماً في الجملة العبرية ، وفي هذه الأفعال أيضاً قد يختلط الأمر في بعضها وخاصة المعتلة العين إذ لا يفرق بين الماضي والمضارع منها إلا عن طريق النبرة . ولهذا نجد رشي باستمرار يشير إلى مثل هذه الأفعال مبيناً زمنها بناء على وجود النبرة على صدر الفعل أو عجزه ففي تفسيره لفقرة التكوين (١) نجده يشرح كلمة كبيرة في هذه الفقرة بقوله : كل « كبيرة » في العهد القديم نبرتها أسفل . . . الخ » (٢) .

وهكذا تظهر أهمية النبرات ودورها في تحديد أزمنة الأفعال في النص وتحديد الصيغة الزمنية للأفعال من الأمور الهامة جداً بالنسبة للمفسر إذ يترتب على هذا التحديد أحياناً استنباط بعض الأحكام الشرعية ، أو تحديد مواقيت معينة لإقامة بعض الشعائر أو الطقوس الدينية . ويعلن رشي كثيراً أنه بناء على فهمه لمواقع النبرات في النص أمكن إزالة كثير من الغموض والتناقض فيه والتي لم يكن رشي يعترف بوجودها في العهد القديم (٣) .

ومن الأمور المميزة لمنهج رشي في التفسير أنه سواء في اختياره للمعنى أو تفسيره لبعض الظواهر اللغوية التي تبدو محيرة أحياناً في النص لا ياتي برأيه دون أن يأتي بالأدلة الكافية المقنعة - على الأقل من وجهة نظره - على صحة ما يقول . فإذا قال إن هذا فعل ماض أو مضارع أو أمر فإنه يأخذ في شرح الأسباب التي اعتمد عليها في إصدار هذا الحكم ، وهي غالباً أسباب تستند وتعتمد على موقع النبرة في أحد المقاطع .. ومن هذا

(١) تك ١٨ : ٠٢

(٢) تفسير رشي للأسفار الخمسة . كل « كبيرة » في المقرأ نبرتها تكون على الباء (أى على عجز الكلمة) حيث تترجم كبيرة أو تكبر ولكن هذه نبرتها على الراء (على الصدر) لأنها تترجم كبرت مثلما فمرت وكانت الشمس أشرفت ومثل عندئذ عادت .

(٣) انظر تفسيره للتكوين ٤٦ : ٢٦ - ٢٧

المنطلق المتحرر في معالجة لغة النص نجد أن رشي كثيراً ما كان يختلف في الرأي وفي فهم وتحديد أزمنة الأفعال مع بعض الترجمات السابقة للعهد القديم ففي فقرة التثنية (١) فعلى الرغم من أن « الترجمة اللاتينية قد فسرت Yirseh على أنها صيغة الاستقبال من الجذر Rāsah إلا أن رشي يقول في تفسيره لهذه الفقرة عكس ذلك ، إذ يعتبر الفعل هنا في صيغة الأمر ، ويأتى بالعديد من الأدلة على صحة رأيه فيقول : إنها صيغة أمر . . . وأن النبوة التي على الراء . . . الخ » (٢) ، وقد فسرنا سعديا انفيروى بصيغة الأمر أيضاً .

وهكذا يتضح أن رشي قد استفاد كثيراً من اعتماده على اللغة في تفسيره وأسعفته حاسته اللغوية في ذلك كثيراً ، وكانت النبوة سلاحه القوي الذي يعتمد عليه في الفصل بين ما قد يغضض عليه من تفسير مستخدماً في ذلك اعتماده على رأيه وتحرره في استخداماته اللغوية فاستطاع بذلك أن يضع عدة مبادئ في اللغة يمكن السير عاينها والاقتداء بها وأعانت من جاء بعده على فهم النص من جميع جوانبه .

خصائص العربية في تفسير رشي :

من الواضح أن رشي في تفسيره ومعالجته للغة العهد القديم كان يحاول أن يخرج بهذه اللغة من تلك الدائرة الضيقة التي ظلت تتحرك في محيطها طوال هذه السنين ، وهي دائرة المعاني الدينية . والوعظ والإرشاد

(١) تثنية ٣٣ : ٢٣

(٢) تفسير رشي للأسفار الخمسة : صيغة أمر ، الراء والشين أصل والنبوة التي على الراء تؤكد أنها مثل ورث ، علم ، أخذ ، سمع ، وعلمنا تضاف إليها هاء تصبح النبوة عليها (على العجز) ، ولكنها هنا صيغة أمر . وفي الماسورت الكبرى وجدنا في الأجلة صيغة الأمر تكون نبراتها على عجز الكلمة .

واستنباط الأحكام الدينية وتقنين الشرائع من هذه اللغة دون التعرض لدراسة أسلوبها والوقوف على ما قد يكون فيها من صور بلاغية .

ولعل علماء الأندلس من النحويين اليهود بوجه خاص هم الذين نبهوا الأذهان إلى دراسة هذه اللغة والاهتمام بها ، وإن كانت دعوتهم هذه انحصرت تقريباً في مجال الدراسات النحوية واللغوية المقارنة وخاصة في أول الأمر ، ثم بدأ الاهتمام بلغة العهد القديم أدبياً عندما أخذ شعراء الأندلس يقتبسون بعض فقرات من العهد القديم ويضمنوها قصائدهم خاصة تلك الأشعار الدينية . وفيما عدا ذلك لم يكن هناك اهتمام بدراسة أدبية للغة العهد القديم ، حتى كان رشى فجمع في منهجه في التفسير بين الدراسة الدينية واللغوية . والأدبية لهذه اللغة ، فإلى أى مدى فطن رشى إلى ما في اللغة من صور أدبية ؟ وما الذى دفعه إلى أن ينهج هذا المنهج ؟

وقبل الاسترسال في الإجابة على هذه الأسئلة يجب أولاً أن نعرف لماذا اهتم اليهود في العصر الوسيط بدراسة لغة العهد القديم ؟

لا شك أن اليهود كانوا يفتنون إلى أن عبرية العهد القديم تمثل عندهم الصورة المثالية الكاملة للغة العبرية النموذجية والذى يتمثل أسلوبها الناضج المتكامل في أسفار أشعيا وأرميا وحزقيال الذى قيل عنه « إن السفر من أوله إلى آخره يكون وحدة أدبية » . . . وتغلب على لغة السفر صيغة التكلم ^(١) . هذه النموذجية في اللغة كانت ذروة التطور في العبرية بينما نجد ملامح البداوة في الأسلوب في أقدم ما وصل إلينا من عبرية الطور الأول ^(٢) للغة وهى تلك القصة الحماسية الدينية المعروفة بقصة دبورة

(١) دكتور فؤاد حسنين على : التوراة المير و غليقية ص ١٠١ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة .

(٢) يقسم العلماء تاريخ اللغة العبرية إلى طورين رئيسيين يبدأ الطور الأول حوالى القرن الثالث عشر قبل الميلاد وينقسم بدوره إلى فترتين . أما الطور الثانى فيبدأ مع تخريب الهيكل الثانى .

والمدونة في سفر القضاة (١) والتي يعتقد أنها كانت حوالى القرن الثانى عشر ق . م وفيها نجد قمة الكلاسيكية والبداءة فى الأسلوب والذي خلده دبور شراً فى نشيدها المعروف عقب انتصار باراق قائد جيشها على سيسرا . بعد ذلك قبلت العبرية الرشح من اللغات الأخرى على أثر السبي البابلى وبخاصة من اللغة الآرامية وفى أعقاب العودة من السبي وإقامة الهيكل الثانى استهدفت أيضاً لرشح آخر من لغات أخرى مثل اليونانية حيث دخلت بعض ألفاظ منها فى عبرية العهد القديم . وخير ما ينشئ تعدد اللغات فى العبرية هو المشنا فقد جمعت عبرية المشنا بين كل هذه الألوان المختلفة من اللغات . وإن كانت تعتبر خطوة ثانية فى سبيل تطور العبرية النموذجية .

واستمر الوضع على ما هو عليه تقريباً حتى كان الفتح الإسلامى لبلاد يعيش فيها اليهود ، وعاش هؤلاء مع المسلمين فى حرية فكرية وعقائدية لم يعرفوها من قبل ، وشاهد هؤلاء اليهود « إعجاب العرب بلغتهم وعنايتهم بها نثراً وشعراً وحرصهم على المحافظة عليها فصيحة نقية » (٢) . وكل ذلك أثر فىمن خالطهم من اليهود .

فى وسط هذه الحياة المستقرة تنبه اليهود إلى ظاهرة هامة وهى أنهم أهل كتاب وكذلك المسلمون أهل كتاب ، وأن المسلمين قد بحثوا فى كتابهم لفظاً ومعنى وقراءة وصوتاً ، وأخذوا يتدارسون القرآن الكريم منذ نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم . يلجأون إليه فيما غمض عليهم منه ، وبعد وفاته كان هناك الصحابة والتابعين وكان هناك فقهاء المسلمين وحفاظهم الذين لجأ إليهم المسلمون . ونشأت عندهم علوم مختلفة تدور

(١) قضاة الإصحاح الرابع والخامس . (٢) التوراة الهيروغليفية ص ١٩

كلها حول دراسة القرآن الكريم ولغته فإذا غمض عليهم المعنى استعانوا بأشعار العرب « وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال (الشجر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه) وكان كثيراً ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن » (١) .

وبمرور الوقت ظهرت علوم النحو للوقاية من اللحن في القراءة ، وعلم الصرف لمعرفة البناء الأصلي للألفاظ ، وعلم التجويد والقراءات ، ثم بعد ذلك انتقل البحث في لغة القرآن الكريم إلى الشكل الأسلوبى للقرآن وهو عند المسلمين شكل يعتبر معجزة لا تصل إليها قدرة البشر بل ولا غيرهم من المخلوقات « قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً » (٢) . فمن هذا المنطلق بدأ المسلمون بتدريس لغة القرآن طبقاً لما ظهر من علوم البلاغة واستخرجوا من النص القرآنى صور التشبيه والاستعارة والكناية وكانت تلك الدراسة ظاهرة جديدة لفتت نظر اليهود ودفعتهم إلى التلمذ على العرب فقد أحسوا أنهم يلتقون معهم فى أنهم أيضاً أهل كتاب ، وإن لديهم نصهم المقدس الذى لا يعتقدون فقط أنه نزل على موسى عليه السلام وإنما خط جزء منه بإصبعه فى الألواح . ومع ذلك فهم حتى هذه الفترة التى ازدهرت فيها العلوم الإسلامية المختلفة التى تستمد أساسياتها من نص القرآن الكريم ودراسته (٣) لم يكونوا قد اهتموا بلغة النص مثل هذا

(١) محمد الظاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ، ج ١ ص ١٦

(٢) سورة الإسراء : ٨٨ .

(٣) اهتم المسلمون كثيراً بدراسة القرآن ولغته وقراءاته وظهرت كثير من الكتب فى القراءات والأحرف السبعة وغير ذلك من المؤلفات التى اهتمت بالنص ودراسه ولغته .

انظر تاريخ القرآن للدكتور عبد الصبور شاهين .

الاهتمام بيننا هم يطلقون مثلاً على ما قرره علماء البلاغة والنقد في أسلوب القرآن الكريم ، وإن الإيجاز من غير عجز أسلوب من أساليب البلاغة ولذلك قالوا من الإيجاز البديع قول الله عز وجل (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيَضَ الْمَاءُ ، وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) (١) وقوله تعالى (خُذْ الْعَفْوَ ، وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (٢) . ومن هنا لم يقف أثر العرب والعربية في اليهود عند اللغة وآدابها بل تعدى العربية الأدبية ، إلى العربية اللغوية ، عربية القرآن الكريم والحرص على المحافظة عليها وأثار ذلك عند اليهود الرغبة في تطبيق مثل هذه الدراسة على العهد القديم الذي لم يكونوا حتى ذلك الوقت سوى تلقينيين في دراستهم له ، يأخذون تفسيره وتلاوته بالتلمذة جيلاً بعد آخر ، وجذبتهم العلوم الإنسانية ، وقتنوا بمناهج المسلمين فيها .

وبدأت تظهر مثل هذه العلوم لديهم وخاصة في الأندلس فظهر هناك لأول مرة مؤلفون في النحو والصرف والدراسات المقارنة أمثال مناحم بن سروق ودوناش بن إيرط وحيوج ومروان بن جناح ، وفي البلاغة ظهر أمثال موسى بن عزرا ، وعرفوا الشعر الموزون المقفى الذي أخذوا أسسه وقوانينه من العرب وطبقوا عروض الخليل بن أحمد وضمنوه الصور البلاغية والبيانية المعروفة لدى العرب .

كل هذا أدى بالمفسر اليهودي للعهد القديم بصفة خاصة إلى أن يتسلح بكل هذه الثقافات حتى لا ينظر إليه نظرة متخلفة عن مفسري القرآن الكريم من المسلمين وهو يعيش بينهم ويرى جهودهم في العناية بكتابهم .

(١) سورة هود : ٤٤ . (٢) ابن رشيقي القيرواني . المدة ط ١ ص ٢١٤ . تحقيق

محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية سنة ١٩٣٤

ومن هنا بدأت تظهر ملامح النقاوة والصفاء مرة أخرى في كتابات اليهود ، وبدأت اللغة العبرية تتخلص مما علق بها من شوائب من لغات دخيلة ، وعاد يهود العصور الوسطى بقدر الإمكان إلى أسلوب التوراة بحيث أصبح أثر المشنا وعبريتها في كتاباتهم ضعيفاً ، وإن بقيت بعض الألفاظ إلا أن الجانب النحوي واللغوي قد تخلص منهما اليهود . وبدأوا يلتفتون إلى لغتهم يحاولون أن يعرفوا من شأنها ويضعونها في مصاف لغة القرآن الكريم ، وكيف لا وهي بالنسبة لهم نص مقدس ، حتى أنهم أطلقوا على التوراة أحياناً لفظ القرآن ، وأحياناً أخرى لفظ المصحف (١) . وبدأت المناهج الإسلامية في التفسير تنتقل شيئاً فشيئاً إلى مفسري اليهود الذين كانوا إلى جانب معيشتهم وسط المسلمين في الأندلس كانت تقام بينهم المناظرات الدينية التي يحاول فيها اليهود أن يرتفعوا بنص توراتهم ، ومناظرات فقيه الإسلام ابن حزم (٢) مع ابن النغيلة خير شاهد على قوة تلك المناظرات ومدى ما استفاده اليهود أنفسهم من مثل تلك المناظرات .

وقد يتساءل البعض أنه إذا كان ذلك ينطبق على هؤلاء اليهود الذين يعيشون وسط المجتمعات الإسلامية ، فما بال هؤلاء الذين يقيمون في مناطق أخرى تختلف فيها البيئة واللغة مثل فرنسا مثلاً موطن رشي ؟

إن الحقيقة التي يجب أن ندركها أنه في العصور الوسطى وبالذات مع اليهود بعضهم بعضاً نستطيع أن نقول أنه لم يكن هناك من أمر يتعلق بهم أو بدينهم أو بمستقبلهم إلا وصل إليهم جميعاً أينما كانوا وحيثما حلوا بسرعة فائقة ، خاصة وأنهم قد تعودوا بسبب كثرة تشتتهم في بلاد مختلفة على أن تبلغ إليهم أية أنباء تستجد وبصفة خاصة إذا كان ذلك يتعلق

(١) انظر مقدمة اللع لروان بن جناح . (٢) انظر الرد على ابن النغيلة لابن حزم .

(رشي)

بأمور دينية كتحديد أوائل الشهور والتي يتم بناء عليها تحديد مواعيد أعيادهم الدينية وما يترتب عليها من طقوس فقد كانوا يبلغون يهود الشتات بمثل هذه التواريخ بطريقتين :

أولاً : إذا كانت البلاد التي يريدون إبلاغها مجاورة لفلسطين أى أنها قريبة منهم فإنهم كانوا يستخدمون طريقة بدائية « حيث كانت تضاء منارات خاصة متواجدة على قمم الجبال والتلال ومن ثم يتم نقل الأخبار خلال ساعات محدودة » (١) . وإن كانت هذه الوسيلة لم تكن مأمونة في كل الأوقات إذ كان بعض المقيمين في هذه التلال يقومون بإضاءة تلك المنارات للاعتداء بها وفي غير أوقاتها .

ثانياً : إذا كانت البلاد بعيدة كانوا يقومون بإبلاغ اليهود فيها عن طريق إرسال بعثات خاصة إلى هذه البلاد وإن كانت هذه البعثات « غير قادرة عادة على أن تصل إلى أهدافها في الوقت المناسب ، وعلى الأخص منذ أن تزايدت تشتت الجماعات اليهودية في الدياسبورا ، ولعل هذا هو السبب في كون يهود الشتات كانوا يبدأون في الاحتفال بالأعياد لمدة يومين متعاقبين مستهدفين بذلك حسم أية شكوك » (٢) .

ويهمنا في كل هذا أن نقرر بوضوح أن الانفصال التام بين اليهود في أى صقع من الأصقاع البعيدة لم يكن موجوداً ، وإن هناك دائماً روابط واحتياجات تملئها عليهم الضرورة تجعلهم باستمرار على صلة مستمرة مع بعضهم . هذه الصلة كانت بمثابة الصورة المرئية الحية التي يرى فيها اليهود أنفسهم وبلادهم ، فيهود إيطاليا وفرنسا وغيرها من البلاد المجاورة

(١) Steinsoltz, Adin: The Essential Talmoud. Translated From Hebrew by Haya Galai. U.S.A. Bantan Edition, October 1977.

(٢) نفس المصدر .

يرون في القادم من فلسطين أو العراق أو الأندلس وهم يستمعون إليه وهو ينقل إليهم واقع هذه البلاد بأكمله صورة حية لما يحدث فيها من فكر وسياسة وثقافة إلى غير ذلك ، ولهذا فاليهودى فى أى مكان لم يكن بمعزل عن أبناء جنسه وما يحدث لهم ومعهم فى بلاد أخرى بل كان ملماً إلاماً تاماً بمجريات الأحداث فى أى مكان . ومن هنا فإننا نجزم بأن الثقافة العربية الإسلامية التى انتشرت فى العصر الوسيط فى مناطق بعيدة لم تكن أبداً غير معروفة لدى يهود فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، وإلا فكيف تعلم مثل مناحم بن حلبو (١) اللغة العربية وكان يترجم منها وإليها وهو كما نعلم أحد أساتذة رشى الذين يذكروهم دائماً ، وكيف تمكن رشى من فهم كتب مناحم بن سروق ودوناش بن ليرط التى كان يحتفظ بها فى مكتبته ؟ كيف فهم كتب سعديا الفيومى المكتوبة بالعربية والذى ثبت أنه اقتبس منها فى تفسيره ؟

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نستوثق من تفاسير رشى عن السبب فى تلك الإشارات العديدة التى يذكرها فى شرحه لبعض فقرات العهد القديم مستخدماً ترجمة عبرية للأساليب البيانية العربية التى كانت من خصائصها وطبقها علماء المسلمين على أسلوب القرآن الكريم إذ كثيراً ما يستخدم صيغة تعجب ، صيغة طلب تورية أو تلاعب بالألفاظ : إلى غير ذلك من الأساليب التى لم يسبق أن عرفت لها مناهج التفسير اليهودية ، بل كانت من خصائص المناهج العربية الإسلامية وعرفها المسلمون فى دراستهم للغة القرآن وأساليبه وسنحاول أن نأتى ببعض الشواهد من واقع تفسير رشى على سبيل المثال لا الحصر من تلك الأساليب والخصائص التى لم يسبق لليهود استخدامها فى تفاسيرهم من قبل .

(١) انظر مصادر علم رشى وأساتذته فى الفصل الثالث من الباب الأول .

أولاً : صيغة تعجب :

لم يكن رشي في تفسيره للنص ملتزماً بما كان ينتهجه السلف في تفاسيرهم من الاختصار على توضيح المعنى الديني واستخراج الأحكام التشريعية بل كان يحاول أن يتحسس النص كله يشير إلى ما يحتويه هذا النص من أساليب بلاغية . ففي تفسيره لفقرة التثنية (١) نجد رشي يشير إلى التعجب الواضح في لغة الفقرة من أفعال هؤلاء الذين ينكرون فضل الله عليهم وعلى آبائهم من قبل مصرحاً بذلك في قوله « صيغة تعجب » وكلمة تعجب صيغة الاسم المشتق من الفعل اللازم تعجب والذي يعنى تعجب أو اندهش (٢) . ولذلك فهو يشرح هذه الفقرة طبقاً لذلك (٣) .

وهنا يفتن رشي إلى ما يحتويه النص من أساليب أدبية بلاغية . ويحاول أن يستغل هذا الأسلوب في التأثير على السامع مذكراً إياه بما حدث من أولئك المتمردين وموضحاً أن هذا التعجب يحمل في طياته استفهام إنكارى لما فعله اليهود مع الله سبحانه وتعالى في ذلك الوقت . وفي المواضع التي يجد فيها رشي مثل هذه الأساليب فإنه يشير إليه ويوضحه مستخرجاً من ذلك درساً وعظياً دون أن يستعين بضرب الأمثلة والقصص الأسطوري الوعظي . ومن الفقرات التي أشار رشي إلى ما فيها من صيغ التعجب فقرة التكوين (٤) حيث نجد رشي يشرح ذلك السؤال الذي

(١) تث ٣٢ : ٦ (٢) ابن شوشان ص ١٧١٠

(٣) تفسير رشي للأسفار الخمسة . والمعنى : هل تكافئون الله ، صيغة تعجب ، لأنكم أمامه مكتتبون ، مع أن ييده أن يعاقبكم أو يحسن إليكم بكل الطيبات ، أيها الحق ، الذين نسوا صنيع الله لهم ، أليس هو وليك وقائيك إذ ابتاعك وأسكنك في قن الصخور وفي أرض قوية تقومك بكل ما هو قويم ، وهو الذي جعلك شعباً بين الشعوب وكرمك بعد ذلك بكل ألوان التكريم فجعل منكم الكهنة والأنبياء والملوك لأن الأمر منوط به وحده .

(٤) تك ٢٩ : ١٥

وجهه « لابان » إلى يعقوب ويصفه بأنه أسلوب تعجبي ، فهو يتعجب كيف أن يعقوب لصلة القربى بينه وبين لابان يستخدمه دون أجر ، ولهذا وجه لابان هذا السؤال إلى يعقوب ، فالظرف وهو Hācē مضافاً إلى Ahē Atāh يكون عند رشي أحد أساليب التعجب « ألأنك أخى » وهو يعنى هنا بلا شك صلة القربى التى تربطهما ، أى أنه يريد أن يقول : هل لأنك قريب لى تخدمنى دون أجر (١) ، وهكذا ينبه رشي أثناء تفسيره للفقرة إلى ما قد يجده فيها من أساليب أدبية دون أن يتعمق فى شرح مثل هذه الأساليب كما فعل مع الصيغ النحوية التى عالجها فى النص ، وهو يهدف من ذلك إلى أن يشير فقط إلى ما يحتويه النص من محاسن اللغة العبرية .

وذلك مما يؤكد أن رشي كان قد تنبه إلى مثل هذه الأساليب الأدبية والبيانية فى النص وأن ذكره لمثل هذه الأساليب لم يكن عرضاً أو بسبيل المصادفة ، وإنما كان عن معرفة تامة بخصائص الأسلوب ودقائق لغة النص وأنه كان يضع تلك المسميات وهو يعلم ما تشير إليها من معانى . ولذلك نجده يشير أحياناً عندما يذكر أسلوباً من الأساليب إلى الأسباب التى دعت به إلى أن يعتقد هذا الاعتقاد ، بل يكاد بإشارته هذه أن يضع مبدأً يمكن تطبيقه على مثل تلك الحالات تماماً كما كان يفعل فى معالجته للصيغ النحوية المختلفة عندما كان يؤكد رأيه بالشرح والتفصيل ، ففى تفسيره لفقرة التكوين ٤ : ٩ نجده يأخذ فى تفسير هذه الفقرة إلى أن يصل إلى ذلك التعبير الذى أجاب به الله وهو « أحارس أخى أنا » فيقول : « تلك صيغة تعجب » (٢) ثم يؤكد هذا القول لدى السامع أو القارئ حتى لا يقال

(١) الأسفار الخمسة : « صيغة تعجب : ألأنك أخى تخدمنى مجاناً (بدون أجر) » .

(٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي . والمعنى : « تلك صيغة تعجب » .

إنه أطلق مسميات دون ذكر الأسباب فيقول مكملًا تفسيره : وكذلك كل هاء محركة يحاطف مركبة . . . الخ « (١) ومن هنا يتضح إدراكه جيداً لهذا العمل .

ثانياً : صيغة القسم :

يعتبر رشي من المفسرين القلائل الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم اعتنوا بالنص عناية فائقة ولم يتركوا فيه صغيرة ولا كبيرة إلا ومنحوها العناية الكافية من الشرح والتحليل ، وحتى إذا لم يسهب رشي في شرحه فلا بد من لمحة أو إشارة إلى جزئية من جزئيات الفقرة المشروحة وهذا يجعل لديه باستمرار إحساس كامل بالنص من جميع جوانبه تاريخية كانت أو أدبية أو لغوية وإحساس بما يتضمنه من صور وعظية ، ولذلك نجده في شرحه للفقرة من النص يحيط بها إحاطة كاملة وقد يسهب ويطيل في الشرح إذا أحس أن النص يحتاج ذلك . وفي تفسيره لفقرة : التثنية (٢) يتضح أن سياق النص قبل هذه الفقرة يوحى للقارئ أن كلام إبراهيم عليه السلام للملك سدوم هنا يحمل معنى القسم ، فهو قد أقسم على الله أن لا تمتد يده إلى شيء من الغنائم . وهنا يفتن رشي إلى صيغة هذا القسم وينبه إليه القارئ ولذلك قال في شرحه لهذه الفقرة مفسراً قول إبراهيم فيقول : رفعت يدي ذلك أسلوب قسم . . . الخ « (٣) . فرفع إبراهيم يديه إلى الله تعني عند رشي أنه أقسم على الله ولذلك ذكر ذلك بقوله صيغة قسم . أي أنه أقسم أن لا يأخذ شيئاً أو أقسم أن يرفع يديه عن أي شيء .

(١) نفس المصدر . والمعنى : « وكذلك كل هاء محركة بحركة الحاطف المركبة (حاطف باتح) » .

(٢) تث ١٤ : ٢٢

(٣) والمعنى : « رفعت يدي . تلك صيغة قسم . ارفع يدي إلى الله العلي » .

ثالثاً : صيغة الطلب أو الترجى :

وبنفس المنهج الذى سار عليه رشى فى تفسيره واجتهاده فى أن يكون المعنى دائماً واضحاً فى ذهن القارئ مع التنويه بين الحين والآخر إلى ما فى نص العهد القديم من أساليب أدبية تعليمية وعظمية نجد أنه فى تفسيره لفقرة العدد (١) يقول فى شرحه لجملة : « اسمعوا » (٢) فهو يركز ويعتمد فى حكمه هنا على Nā حيث يقرر أنها تعنى أسلوب ترجى .

ولا يكتفى رشى بذلك بل يستمر فى شرح بقية فقرات هذا الإصحاح مبيناً للقارئ أن هناك أكثر من أسلوب للترجى فأسلوب الصلب فى هذه الفقرة والذى يدل عليه كلمة Nā عبارة عن الأمر من القوى للضعيف ومع ذلك فهو يحمل معنى الاحترام ، أمر من المالك للمملوك الذى ليس فى قدرته سوى أن يطيع ويمثل لما يطلب منه ، فهو طلب فى صورة الأمر من الله سبحانه وتعالى إلى هارون وأخته بأن يستمعا إلى حديثه ويتفهماه ، وهذا هو مفهوم الطلب عند رشى فى هذه الفقرة .

أما الصيغة الثانية للأسلوب الطلبى فهى تتمثل فى طلب هارون من أخيه (٣) موسى بأن يحاول أن ينقذ أخته مما أصابها مذكراً إياه بأنها رحمة « فإذا لم تداوها بالصلاة فمن ذا الذى يحجر عليها ويطهرها » . (٤) طلب من إنسان يكاد يتساوى فى المرتبة مع من يطلب منه ، فهذا الأسلوب فى الطلب عند رشى يعنى التذكير بحق الأخوة وصلة الرحم فلا يحتاج الأمر من السائل أن يكون أكثر تأدباً فى سؤاله .

(١) عدد ١٢ : ٦

(٢) الأسفار الخمسة . والمعنى : « ليست إلا صيغة طلب » .

(٣) عدد ١٢ : ١٢

(٤) الأسفار الخمسة .

أما الصيغة الثالثة والتي يتضح فيها تفهم رشى للنص وأسايبه هو ما ذكره في شرحه للفقرة الثالثة عشر من نفس الإصحاح حيث يوضح أن موسى يخاطب ربه وخالقه ومن بيده الشفاء والحياة ، فصيغة الطلب هنا تعنى التوسل والرجاء إلى الله لعله بقدرته وعظمته ، ولهذا فلا بد أن تكون صيغة الطلب هنا أكثر تأدباً واعتراًفاً بقدر من يتوجه إليه بالسؤال . ويقرر رشى ذلك في شرحه لهذه الجملة (١) . فإذا كان ذلك حال السائل مع زميله أو صديقه فما باله مع سيده وخالقه . فالتعبير Nā عند رشى يعنى الطلب ولكن هذا الطلب يختلف من شخص إلى آخر حسب مكانته ينبه إليه رشى في تفسيره رابطاً بذلك المفهوم الدينى للنص بمفهومه الأدبى له .

رابعاً : التشبيه والاستعارة :

وإذا كان رشى في تفسيره قد تنبه إلى ما تضمنته لغة النص من صور وأسايب أدبية وبلاغية وذكر بعض هذه الصور صراحة في شرحه ، إلا أنه كثيراً ما كان يشرح الفقرة من الفقرات ويبين ما فيها من أسايب دون أن يذكر صراحة نوعية الأسلوب أو الصورة البيانية كما كان يفعل مفسروا القرآن الكريم خاصة من استم منهم بدراسة أسلوب القرآن وبلاغته وإعجازه ولعل ذلك عنده كان راجعاً إلى أن هذا المنهج في التفسير لم يكن قد استقر بعد في مناهج المفسرين اليهود قبله كما لم يكن الاهتمام بدراسة أسلوب العهد القديم ، بهذه الكيفية قد انتشر بعد ، ولذلك نجد أنه رغم ذكره لبعض هذه الأسايب إلا أنه كان غالباً ما يشرح الفقرة ويسهب في

(١) نفس المصدر والمعنى : « جاءت التوراة لتعلمك سبل التأدب في الحياة . فإذا ما سأ سائل زميله أمرأ فعليه أن يتلطف في السؤال مرتين أو ثلاثة ثم بعد ذلك يطلب حاجته » .

الشرح مضمناً شرحه هذه الصور البلاغية دون ذكرها صراحة ففي شرحه لفقرة الخروج (١) نجده في شرحه يذكر بنى إسرائيل بما فعله الله لهم عندما ارتحلوا من مصر وأنه لم يكن هناك شهود أو وثيقة مسجل بها ما حدث ، وإنما ذكرهم بأنهم أنفسهم خير شاهد على ذلك . ثم يبين في شرحه كيف أخرجهم الله من مصر تحفهم رحمة وعنايته في طريقهم ، ونلمح في شرحه هذا الأسلوب البلاغى حيث يقول : « على أجنحة النسور مثل النسر الذى يحمل أفراخه على جناحيه إذ أن جميع الطيور تضع أفراخها بين أرجلها . . . (٢) » فهو هنا يشير إلى هذا الأسلوب البلاغى في جملة « على أجنحة النسور » وأن الله قد أخرج بنى إسرائيل من مصر دون أن يلحقهم أى أذى من سهام المصريين المصوبة إليهم وأوجد حاجزاً بين هذه السهام وبين بنى إسرائيل ، وهكذا كان النسر يصنع من نفسه حاجزاً بين أفراخه وبين سهام الإنسان إذا ما صوبت إليهم .

واستمرار لتلك الصور الأدبية في أسلوب العهد القديم والتي أراد رشى أن ينبه إليها نجده يتتبع هذه الصور ويستخرج هذا التشبيه البليغ عندما تتابع عناية الله بنى إسرائيل في التيه ، وعندما تابعت هذه العناية يعقوب عليه السلام في الصحراء من بعيد تلاحقه دون أن تسبب له هلعاً ، تماماً كالنسر الذى يراقب عشه من بعيد ويعود إلى أفراخه بالطعام والشراب ومع ذلك فهو لا يريد أن يفاجئهم حتى لا ينزعجوا لقدمه المفاجئ ، فأخذ

(١) خروج ١٩ : ٤

(٢) مقراوت جلولوت ، الكتاب الثامن . والمعنى : « على أجنحة النسور : مثل النسر الذى يحمل أفراخه على جناحيه ، إذ أن جميع الطيور تضع أفراخها بين أرجلها لأنهم يخشون أن يخلق فوقهم طائر آخر ، أما النسر فلا يخشى سوى الإنسان إذ ربما يرميه بهم لأنه لا يستطيع طائر التحليق فوقه (لقبوته) لذلك فهو يضع أفراخه على جناحيه وهو يقول من الأفضل أن يصيبني السهم ولا يصيب أبنائى » .

يضرب بجناحيه ويرقرف حتى ينبههم لمقدمه. هذه الصورة نجدها في شرحه لفقرة : التثنية (١). نجده يصف هذا المشهد وصفاً رائعاً يتم عن دقة في الملاحظة (٢).

فرشى هنا يضمن شرحه لهذه الفقرة تلك الصورة التشبيهية بين عناية الله سبحانه وتعالى لبني إسرائيل وبين عناية هذا النسر بأفراخه وحرصه على راحتهم وتجمع بينهم صفة مشتركة وهي القوة بين الاثنين وإن كان الفارق كبير .

خامساً : التقديم والتأخير :

لم يكن رشى ينشد الفلسفة أو الأدب في أعماله وإنما كان هدفه الأول هو المعنى الديني للنص ، فالنص عنده دائماً يرتبط بقدسية معينة في ألفاظه وتعبيراته حتى طريقة كتابته كانت بالنسبة له صورة معينة لا يستطيع أن يبدلها بصورة أخرى . ومن هنا كان أسلوب النص لا بد أن يوخى إليه بمعنى معين ، وهو غالباً معنى ديني فإذا ما صادف تقدماً أو تأخيراً في النص أو في عبارة من عباراته فإنه سرعان ما يبحث لها عن سبب . ففي شرحه للمزامير - وهو من شروحه التي يظهر فيها منهج الدراش بصورة أوضح من شرحه للأسفار الخمسة التي غالباً ما ينهج فيها نحو البشاط نظراً لطبيعة هذه الأسفار (٢) - لاحظ رشى أن هناك صيغتان في

(١) تث ٣٢ : ١١ (٢) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى . والمعنى : « قادمهم برحمة وحنان مثل هذا النسر المطوف على أفراخه الذي لا يدخل عشه فجأة بل أنه يحوم ويرقرف بجناحيه بين شجرة وأخرى وبين غصن وآخر حتى ينبه أفراخه ليستعدوا للقائه . . فلا يدخل عليهم بثقله وإنما يحوم فوقهم يلمس ولا يؤذي وهكذا الله .

(٣) الأسفار الخمسة ذات طبيعة مختلفة في مضمونها عن بقية الأسفار الأخرى ، إذ تغلب عليها صفة التشريع والتقنين وإرساء القواعد الأساسية للعقيدة ولذلك كان منهج البشاط الذي يعتمد على تقديم المعنى الحرفي للنص أقرب المناهج التفسيرية لهذه الأسفار بعكس الأسفار التي يلغى عليها الطابع العلماني .

أسلوب المزامير . الصيغة الأولى وهي التي تبدأ بعبارة « مزمور لداود » أو « صلاة لداود » والصيغة الثانية هي التي تبدأ « لداود مزمور » ^(١) ولفت ذلك نظر رشي وكما سبق أن قلت أن هذا التقديم والتأخير كان يرتبط عنده دائماً بتفسير ديني ، ولذلك نجد يقول « مزمور لداود » يقول : يقول حاخاماتنا أن صيغة « مزمور لداود تشير إلى أن داود كان قد عزف أولاً على آله الموسيقية ثم أتاه الإلهام الإلهي فأنشد نشيده ، ومن هنا فالعبارة تعني مزمور لإعطاء الإلهام لداود . أما الصيغة الثانية « لداود مزمور » ^(٢) فإنها تشير إلى أن داود بعد أن جاءه الإلهام الإلهي رنم تسبيحته بناء على هذا الإلهام » ^(٣) وفي هذا الشرح يبدو تأثير رشي الشديد بمنهج الدراش الوعظي أكثر منه اعتماداً على البشاط .

مثل هذه الدراسة لأسلوب العهد القديم ، وبيان ما فيه من صور أدبية وبلاغية ومحاولة ربط هذا الأسلوب أو معناه بالمعاني الدينية المستفادة منه . كان يشكل أحد مقومات منهج رشي في التفسير ، وكان يتكرر بصورة مضطردة في تفسيره فيذكر الفقرة في النص ويستخرج منها إما صراحة كما رأينا في استخدامه لتعبيرات « صيغة تعجب » أو « صيغة طلب » وغيره أو ضمناً كما في وصفه للنسر وتشبيهه بعناية الله لبني إسرائيل بالنسر الذي يعتني بأفراخه ^(٤) . إلى جانب هذا كله نجد

(١) يلاحظ أنه اعتباراً من المزمور الأول حتى المزمور الثالث والعشرين نجد أن لفظة مزمور مقدمة على داود « مزمور لداود » . وفي المزمور الرابع والعشرين نجد العبارة قد عكست وأصبحت « لداود مزمور » . ثم نعود مرة أخرى إلى العبارة الأولى تقريباً .
(٢) لعل رشي يقصد هنا أن في الصيغة الأولى يريد أن يقول أن الحن قد سبق الوحي ، أما في الصيغة الثانية فالوحي قد سبق الحن .

Liber, Maurice, Rashi. p. 122. Hermon Press 1970

(٣) وانظر أيضاً : New York. Rashi and the Christian Scholar p. 37.

(٤) إنظر أيضاً : صور التشبيه في تكوين ١٠ : ٩ ومزامير ٢ : ٧ . تلك ٣ : ٦

أيضاً لا يترك صغيرة ولا كبيرة في النص إلا وينبئ إليها فيذكر مثلاً اسم جنس (١)، اسم معنى (٢)، صيغة جموع (٣)، صيغة أفراد (٤)، هذا بخلاف ما كان يلاحظه نحويّاً وخاصة فيما يتعلّق بالفعل وجذره وأزمته وأوزانه وينبئ القارئ باستمرار إليها وإلى ما يجب تجاهها . ذلك المنهج لم نلاحظه في مفسري اليهود قبل رشي ، وبذلك يمكن القول أن رشي رجل الدين اليهودي الشديد التمسك بالنص والذي لا يقبل إطلاقاً أن يقال أن هناك تناقضاً أو ازدواجاً بين فقراته ، والذي كان هدفه الأول أن يوضح لليهود القرن الحادي عشر ما يتضمنه كتابهم من معاني دينية وتشريعية . رغم كل ذلك فقد كان في تفسيره لهذا النص أكثر تحراً في دراسة لعمته سواء من الناحية النحوية واللغوية ، أو من الناحية الأسلوبية ، وأنه استفاد كثيراً من المناهج العربية السائدة في عصره والتي انتشرت شرقاً وغرباً وإن ما قيل من « أن رشي كان لا يعرف العربية ولذلك فإن كتب الأدب المكتوبة بهذه اللغة لم تكن ذات نفع بالنسبة له » (٥) . كان ينقصه الكثير من الصواب . ولعل بعض الباحثين رغبة منهم في نفي وصول التأثير العربي والثقافة العربية إلى الغرب بصفة عامة ، وإلى يهود هذه البلاد بصفة خاصة قد قالوا هذا القول ، وإن كان الكثير منهم يشهد بعكس ذلك . كما أننا قد نجد في ثنايا كتابات بعضهم ما يقوم شاهداً على دحض نظرية هؤلاء وخطأ ما ذهبوا إليه وخاصة بالنسبة لمعرفة رشي العربية فبعضهم يقول « فقط كانت أعمال

(١) اسم جنس تك ٤٩ : ١١ (٢) اسم معنى تك ١٠ : ١٩ ، ٣٢ : ٦
(٣) صيغة جموع تك ٣٨ : ١١ (٤) صيغة أفراد خر ١٤ : ٧
(٥) Englander, Henry. Rashis View of the week and roots p. 399. Ktav Pub. House. New Yoerk 1986.

المدرسة اليهودية العربية التي تشغل بالعلوم النحوية معروفة لديه « (١) .
وهم يقصدون بذلك علماء النحو اليهود في الأندلس الذين وضعوا
مؤلفاتهم النحوية باللغة العربية متأثرين في ذلك بعلماء النحو من المسلمين ،
فإذا علمنا أن مثقف العصر الوسيط كان جامعاً شاملاً لا يفرق بين النحو
والأدب والفلسفة في اطلاعه ومعرفته ، بل نعلم أيضاً أن التجار الذين
كانوا يجوبون البلاد شرقاً وغرباً كانوا من أهم مثقفي العصر وعليهم
اعتمد المثقفون في جلب ألوان الثقافة المتعددة من المناطق المختلفة . فهل
بعد ذلك يقال أن رشي فقط عرف كتب النحو واللغة المكتوبة بالعربية
ولم يطلع على ما سواها .

* * *

الباب الثالث

دراسة مقارنة لمنهج رشي

الفصل الأول : أثر المسلمين في تفسيره واستنباطه للأحكام .

الفصل الثاني : محاولة مزج التلمود بالتوراة في تفسيره بحيث يبدو كل منهما في اتفاق وتناسق مع الآخر .

الفصل الثالث : تفسير رشي بالنسبة لمناهج المفسرين قبله وبعده .

الباب الثالث

الفصل الأول : أثر المسلمين في تفسيره واستنباطه للأحكام

في الفصول السابقة كانت محاولة الوقوف على الأسس التي قام عليها منهج رشي في التفسير ، واتضح لنا أن هذا المنهج يعتمد على : اللغة وموقفه منها ، ومدى تحرره فيها ، والمأثور من القول عن السلف ، ثم تفسيره الكتاب بعبءه ببعض . هذه الأسس الأربعة التي يقوم عليها منهج رشي لم يسبق لها أن اجتمعت مع بعضها في تفسير واحد قبل رشي . أضف إلى هذا تفضيله لمنهج البشاط باستمرار مع عدم إهمال منهج الدراش الذي قد يتوسع في الشرح ويعتمد على الأجادا اليهودية والذي كان يُعتبر هو المنهج السائد في فرنسا موطن رشي في الفترة التي سبقتة (١) . وقد استخدم رشي نفسه هذا الدراش ولكن في حالات نادرة إذا ما استدعت الفقرة أو الفقرات أن يفسرها بهذا المنهج مع تنبيهه القارئ بصفة مستمرة إلى أنه لا يمكن شرح هذه الفقرة إلا طبقاً للدراش (٢) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف أمكن رشي أن يجمع مقومات هذا المنهج كلها في تفسيره ، ولم يكن ذلك ما سار عليه السلف من مفسري اليهود قبله ، ومن أين جاءه هذا .

لقد سبق أن تحدثنا عن حركة التفسير الديني اليهودي في مراحلها المختلفة ، وتبين بالواقع الملموس أن هذه الحركة ازدهرت ونمت في ظل الحضارة الإسلامية وساحة الإسلام بصفة خاصة سواء كان ذلك في الشرق

Liber, Mourice: Rashi. p. 39.

(١)

(٢) نفس المرجع .

مثلاً في مدرستي سورا ويومباديثا في العراق ، أو في الغرب عندما انتقل الفتح الإسلامي للأندلس حيث كان يعيش هناك مجموعة كبيرة من اليهود تعايشوا بعد ذلك مع المسلمين ، وعاشوا عصرهم الذهبي في العصر الوسيط كما اعترف بذلك مؤرخوهم . وفي هاتين البيئتين الإسلاميتين برز كثير من فقهاء اليهود وأحبارهم المثقفين أمثال سعبيا سعيد الفيومي في بغداد ، ومروان بن جسناح وغيره في الأندلس . فإلى أي مدى كان تفاعل هؤلاء اليهود مع الثقافة العربية بصفة عامة ، والفكرين الديني واللغوي بصفة خاصة ؟ كيف تأثروا بثقافات ومناهج المسلمين ونقلوها إلى الفكر الديني اليهودي ؟

والحديث عن قضية التأثير والتأثر في مجالاتها المختلفة قد شغلت أذهان الباحثين والمفكرين فترة طويلة من الزمن وما زال وبصفة خاصة في مجال مقارنة الأديان ، وأى الأديان أثر في الآخر ؟ وعلى أي أساس يمكن الحكم على ذلك ؟ ولهذا كان من الضروري أن نعرض بصورة مختصرة لنقطين في هذا المجال :

النقطة الأولى : قضية التأثير والتأثر بين اليهودية والإسلام .

النقطة الثانية : تسلسل وجود الأثر الإسلامي في الفكرين الديني واللغوي وفي الثقافة اليهودية بصفة عامة حتى عصر رشي لنستطيع عن طريق هذا التسلسل أن نحكم على مدى إمكانية نقل رشي للمناهج الإسلامية في التفسير واستنباط الأحكام إلى التفسير اليهودي ؟

النقطة الأولى : وفيما يتعلق بالنقطة الأولى فقد طرقها كثير من المؤرخين والباحثين وأعلنوا دائماً عن ضرورة تأثر الأمم والشعوب المختلفة بثقافات وحضارات أمم أخرى وبصفة خاصة إذا كانت هناك صلات

تربط بين هذه الأمم كاشتراكهم في المجاورة في الأرض ، أو التقاء لغاتهم في صفات وخصائص مشتركة بينها ، إذ يسهل بذلك التأثير والتأثر بينها ، إلا أن بعض الباحثين وخاصة المستشرقين منهم قد غالى كثيراً فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بين كل من اليهودية والإسلام ، إذ اعتبر أن اليهودية قد أثرت في نشأة الإسلام وتكوينه بصورة واضحة وحجتهم في هذا أن اليهودية أسبق تاريخاً فلا بد أن يكون تأثيرها أوضح في الإسلام .

ونظرية تأثير دين على آخر بناء على عامل التسلسل التاريخي نظرية خاطئة ومرفوضة في مجال مقارنة الأديان إذ طالما أن « مصدر الأديان السماوية واحداً وهو الله ، ووسيلة تبليغها للبشر واحدة وهو الوحي والرسول . وهدفها واحد وهو بث الخير بين البشر ، وحتى بيئتها الجغرافية واحدة .. فلا يكون من الغريب أن تتفق في كثير ، ولا ينبغي أن يعزى كل اتفاق بينها إلى تأثير السابق في اللاحق » (١) وهذه النظرية الخاطئة التي قارن بها المستشرقون بين اليهودية والإسلام قد أوقعتهم في كثير من الأخطاء الجسيمة ، خاصة وأن الكثيرين منهم قد كتب ما كتبه بتأثير من العصبية العرقية حتى أعلن بعضهم أن نص القرآن الكريم نفسه ليس إلا نقل ما جاء في تعاليم التلمود اليهودي والمدراسيم المختلفة على أسفار العهد القديم . وبلغ به الأمر إلى أن رداً اسم « القرآن » إلى ما كان يطلقه الأحيار على نص التوراة بقولهم « مقرا » . وإن كلمة سورة المستخدمة في القرآن الكريم ما هي إلا تحريف لكلمة « سدراة » العبرية (٢) .

(١) دكتور محمد سالم الجرح : التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية ص ٩ ، مترجم ، مكتبة دار العروبة - ١٩٦٥ القاهرة ، والكتاب مترجم عن العبرية .

(٢) Katsh, I. Abraham: Judeism and the Koran. p.p. 3—13. Barnes and Company, INC. New York. 1962. =

إلا أنه بتقارنة مادتي هاتين الكلمتين نجد أن مادة س . د . ر العبرية لا يمكن أن تتطور إلى س . د . ر العربية وذلك لأن الدال وهي حرف لثوي انفجاري مجهور عند تطوره يصبح مهموساً أي تاء أو احتكاكياً أي ذال أو مفخماً أي ضاد ولا يتطور أبداً إلى حركة من الحركات (الضم أو الكسر) فمن المعروف في تطور الأصوات أن الصوت في تطوره تتغير صفة من صفاته أو ينتقل من مخرجه إلى مخرج آخر قريب أو بعيد عنه .

لهذا يستبعد علماء الأصوات أن تتطور الدال إلى صوت حركي أما الأصوات الصامتة التي يمكن تتطور إلى أصوات حركية فهي الأصوات المتوسطة فهذه الأصوات ليست انفجارية أو احتكاكية ، ونسبة الجهر فيها كبيرة جداً تقارب نسبة الجهر في الأصوات الحركية ، لهذا فقد أطلق عليها جليسون (١) مثلاً بالأصوات الرنينية أي الأصوات التي تكون فيها نسبة الرنين مرتفعة جداً تشبه الرنين في الحركات ، وهذه الأصوات عند تطورها تتحول إلى أصوات حركية وذلك تطبيقاً للقانون الصوتي القائل أن الصوت في تطوره تتغير صفته أو مخرجه .

ويربط المؤلف الآيتين الثانية والثالثة من سورة البقرة « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم يتفقون » فهو هنا يتكلف إرجاع ما جاء في هاتين الآيتين إلى مصادر يهودية من التلمود والمدراسيم ، كما يربط في حديثه بين شهادة لا إله إلا الله وبين فقرات الشماع الواردة في سفر التثنية . ونسى المؤلف إعجاز القرآن وبلاغته التي انفرد بها وأعجزت كل من يحاول التقليد لها ، كما أنه قد أخطأ عندما اعتبر الآيتين المشار إليهما هما الأولى والثانية بينما هما الثانية والثالثة متناسياً قوله تعالى « ألم » وهي الآية الأولى ويبدو أنه لم يمكنه إيجاد مصدر لها عنده ، بل ولم يمكنه حتى ترجمتها بمعناها ومقراها الذي تدل عليه في القرآن .

(١) H. A. Gleason: An Introduction to Descriptive Linguistics p. 252. U.S.A. 1973.

وقد قام الدكتور إبراهيم أنيس ببحث هذه الظاهرة وأثبت أن من خصائص اللغات السامية أن تتطور فيها الأصوات المتوسطة التي يجمعها قولنا « منلر » إلى صوت حركي مثل : نشر - وشر الخشية بالمنشار ، نقص وقص ، لكز ولكز (١) .

أضف إلى ذلك أنه إذا كان كاتش قد قام بهذه المحاولة المضللة فقد تناسى قوله تعالى « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا » (٢) وقوله في سورة أخرى « بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ » (٣) ، ولا شك أنه قد اعتمد في كتابه هذا على ما يوجد بكثرة من الإسرائيليات اليهودية في التفاسير الإسلامية ، وما سبقه إليه بعض المستشرقين أمثال نولدكه ، وجولد تسيهر بصفة خاصة في كتابه « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، وهو كتاب يعد مثل صارخ لهذا التعصب الأعمى الذي وقع فيه المؤلف . ويكفي ذكر مثل واحد مما جاء في هذا الكتاب لتعرف إلى أي مدى كان يهدف هذا المؤلف فهو يقول بعد أن ذكر أن الإسلام ليس إلا امتصاص للعناصر الأجنبية وصهرها « فمحمد مؤسسه لم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم يلدنا أيضاً بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية وغيرها ، التي تأثر بها تأثراً عميقاً . والتي رآها جديرة بأن توظف عاطفة دينية عند بني وطنه لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وإدراكها بإيحاء لا بوحى . . . كما صار يعتبر هذه التعاليم التي أخذها عن العناصر الأجنبية

(١) الدكتور إبراهيم أنيس : الأصوات الغوية ص ٢٤٠ - ٢٤١ ، مكتبة الأنجلو المصرية

الطبعة الرابعة ١٩٧١ (٢) سورة الزخرف آية ٣

(٣) سورة الشعراء ، آية ١٩٥

- وحيأ إلهياً ، (١) فالمؤلف يتوهم هنا أن هذا الوحي الذى نزل على الرسول الكريم ليس سوى مجموعة من التأثيرات الأجنبية وصلته عن طريق اليهود وغيرهم وأن الرسول عليه السلام لم يوح إليه بقرآن كريم ، وليس هذا سوى حصيلة تأثيرات يهودية وأجنبية . وليس هناك أشد من ذلك افتراء على نبي الحق الذى وصفه الله تعالى بقوله « وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » (٢) وقوله « مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عِلْمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى » (٣) ويبدو أيضاً أنه نسي أو تناسى أن الدعوة الإسلامية قد بدأت بمكة ، وظلت فيها إلى أن أمر عليه السلام بالهجرة منها إلى يثرب ولم يكن بمكة في هذه الفترة أى معقل من معاقل اليهودية كما يذكر لنا التاريخ (٤) .

وعلى أى حال ليس هذا الافتراء بجديد فطالما عانى الإسلام منذ نشأته من تعصب اليهود وما دسوه على الإسلام والمسلمين من افتراءات ممثلاً في تلك الإسرائيليات التى تتضمنها بعض كتب التفاسير الإسلامية على الرغم من تنبيه بعض المفسرين إلى ذلك ومحاولتهم التخلص منها . وكانت هذه الإسرائيليات إحدى الوسائل التى نفذ بها هؤلاء المستشرقون إلى الإسلام والمسلمين زاعمين تأثر العقيدة الإسلامية باليهودية ، أضف إلى ذلك أمانة الإسلام في ذكره إجمالاً وتفصيلاً أحوال هؤلاء اليهود وتاريخهم وموقفهم من نبيهم موسى عليه السلام الأمر الذى جعل هؤلاء المستشرقين يدعون بأن ذلك من تأثير اليهودية ونسوا وصف الله لهم في

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . ص ٦ ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكاتب المصرى ١٩٤٥ القاهرة . (٢) سورة

(٣) سورة (٤) دكتورة عائشة عبد الرحمن : الإسرائيليات في الغزو

الفكرى . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥

سورة المائدة « لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ». فَأَيُّ أَثَرٍ لليهودية في هذه الآية .

النقطة الثانية :

هذه النظرية التي يعتنقها البعض وهي تأثير السابق في اللاحق بصفة مضررة يدحضها الواقع الفعلي الذي يقوم بين الحضارات المختلفة « فإن الوضع الصحيح الذي يقرره علم الاجتماع ، ويؤيده الواقع الفعلي ، هو أنه متى التقت حضارتان لأمة غالبية ، وأمة مغلوبة ، كان التقليد - حين يوجد - يكون من الأمة ذات الحضارة المغلوبة لأن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب » (١) يؤيد ذلك أيضاً قوانين الصراع اللغوي .

مراحل التأثير الإسلامي :

ومن هذا المنطلق ، ومع الفتح العربي الإسلامي لبلاد كثيرة كان يقيم فيها اليهود نستطيع أن نعرف كيف أثر الإسلام والثقافة الإسلامية في اليهود ولن نتكلف الأسباب والمسببات ، وإنما ندع هؤلاء اليهود أنفسهم سواء منهم من عاصر الحياة الإسلامية وتعايش مع المسلمين في ذلك الوقت ، أو من أرنخوا لهذه الفترة من تاريخ اليهود ، ندع هؤلاء يذكرون كيف نقلوا الفكر الديني الإسلامي إلى فكر اليهود ، وكيف استخدم اليهود المناهج العربية الإسلامية في مختلف شئونهم سواء كان ذلك في الفكر والأدب أو في العبادات أو اللغة العبرية نفسها متتبعين ذلك ابتداء من عصر الجاعونيم إلى أن نصل إلى عصر رشي نفسه .

(١) دكتور محمد يوسف موسى : التشريع الإسلامي وأثره في الفقه العربي . المكتبة الثقافية ١٩٦٠ دار القلم بالقاهرة .

أولا : في العصر الجاهلي :

بدأ أول احتكاك بين اليهود والمسلمين فكرياً وثقافياً منذ فتح المسلمون العراق على عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، وبعد أن قام المسلمون بتأمين هؤلاء اليهود في معقلهم المثلثة في مدينتي سورا وبومباديثا في ذلك الوقت حيث أقيمت هناك أعلى المدارس الدينية اليهودية التي تكاد تشرف على جميع ما يتعلق بشئونهم الدينية ويرأسها حبر على درجة كبيرة من الثقافة الدينية يسمى جاءوتاً . فتح المسلمون هذه البلاد واستمروا فيها ونشروا هناك سماحة الإسلام في جميع المجالات وخاصة مع اليهود حتى أنه سمح لهم بارتياح المساجد ، وحضور الندوات في القصور ، وتعليم أولادهم وبناتهم في الكتاتيب الإسلامية (١) . وكان لابد لهذه المعاملة الكريمة التي عومل بها اليهود أن تؤتي ثمارها فبدأ اليهود يندمجون مع المسلمين ويتعايشون معهم في أمن واحترام وترك لهم حرية العقيدة ، فازدهر بذلك فكرهم وعلمهم ، وبرز منهم علماء في مجال الفكرين الديني واللغوي كان أبرزهم سعديا الفيومي الذي كان لترجمته التوراة إلى العربية وشرحه أسفارها من الأمور التي نهضت به ورفعت به ، أضف إلى ذلك اهتمامه الكبير باللغة العبرية نحوها وصرفها وبخاصة لغة العهد القديم ، وشرح ما فيها من غريب الألفاظ . هذا الاهتمام الذي أولاه سعديا الفيومي للتوراة . وما ضمنه مؤلفاته من أفكار وآراء ، كان يعتبر في ذلك الوقت من الأمور المستحدثة في اليهودية . كما أن هذا المنهج الذي انتهجه لم يكن هو منهج أحبار اليهود من قبل . فمن أين جاء هذا المنهج ؟ وكيف تأثر به سواء في التفسير أو في شرح الغريب من الألفاظ .

(١) انظر مدرسة الجاهونيم .

(أ) في التفسير :

سعديا الفيومي في تفسيره للأسفار موسى الخمسة أو غيرها من الأسفار قد سن سنة جديدة على الفكر الديني اليهودي وفي مجال التفسير بصفة خاصة - ربما لم تنتشر بعد ذلك بصورة واسعة ، إلا أنها على الأقل كانت تعد جديدة على هذا المجال - هذه السنة هي كتابته مقدمات مطولة لتفسيره للأسفار التي قام بترجمتها وشرحها . وأهم ما تعطيه هذه المقدمات من دلالات هو أنه قد أمكن عن طريقها تحديد ملامح المنهج الذي سار عليه سعديا في التفسير وهو يعتمد عنده على النقل عن السلف بما لا يتعارض مع العقل أو على حد تعبيره « أنه يعتمد على العقل والنقل » (١) كما يشرح في هذه المقدمات موضوع السفر الذي يترجمه وفكرته الأساسية ومعناه وغرضه من الشرح ، ثم يستمر إلى أن يصل إلى الهدف الذي يريد أن يضمّنه تفسيره ، كما في فكره العدل الإلهي في تفسيره لسفر أيوب (٢) ، أو مقارنته بين طلب الحكمة وطلب المتع والثروات الزائلة كما في تفسيره للأمثال والذي أطلق عليه اسماً آخر هو « كتاب طلب الحكمة » وتلك كانت عادته دائماً في إطلاق أسماء عربية على الأسفار مستمدة من فهمه لمضمون كل سفر .

فإذا كان سعديا قد اتخذ سبيل النقل والعقل في شرحه وتفسيره ، وهو ما يقابل عند المسلمين التفسير بالمأثور في نفس العصر الذي عاش فيه سعديا والذي يمثله الطبري (٣) شيخ المفسرين بالمأثور في الإسلام ،

(١) مقدمة تفسير التوراة بالعربية . (٢) مقدمة تفسير سفر أيوب .

(٣) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري ، من أهل طبرستان . ولد بها عام ٢٢٤ هـ - ٨٢٨ م ، رحل منها طلباً للعلم وهو في الثانية عشرة من عمره ، وطاف بلاداً مختلفة منها مصر والشام والعراق ، ثم استقر به المقام في بغداد ومكث بها إلى =

وكان معاصراً لسعديا وإن كان يكبره سنّاً إذ ولد الطبري عام ٢٢٤ هـ وتوفي في بغداد عام ٣١٠ هـ (١) . فما هو منهج الطبري في تفسيره ؟ وهل من تشابه بين الاثنين ؟ .

التفسير الإسلامي بصفة عامة في هذه الفترة قد بدأ يأخذ أسلوباً مستقلاً عما كان عليه قبل ذلك في مرحلة الرواية حيث كان التفسير فيها يتخذ شكل الحديث بل كان جزءاً منه ، وباباً من أبوابه ، وقد كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية تقريباً ، فهو يشمل التفسير ويشمل التشريع ، ويشمل التاريخ . وكانت كلها ممتزجة بعضها ببعض تمام الامتزاج ، (٢) إذا فقد كان التفسير في أول أمره فرعاً من فروع الحديث ، ثم توالى بعد ذلك الطبقات كل تروى عن الأخرى ، ولم تكن تأخذ في أول أمرها شكلاً منظماً . ثم استمر الأمر إلى أن انفصل التفسير عن الحديث وأصبح علماً قائماً بنفسه ، ووضع التفسير لكل آية من القرآن أو جزء من الآية مرتبة حسب ترتيب المصحف المتداول كما فعل ذلك ابن جرير الطبري في تفسيره وليس معنى هذا أن كل مرحلة كانت تلغى سابقتها بل المقصود هو تدرج خطوات التفسير وإضافة كل مرحلة إلى سابقتها طبقاً لما يستجد من علوم ، حتى أنه عندما بدأ تدوين علوم اللغة والنحو ، وبدأ الجدل في مسائل الكلام وظهرت الفرق المختلفة

== أن مات عام ٨٣١٠ - ٩٢٢ م ، نبغ في علوم كثيرة منها علم للقراءات والتفسير والحديث والفقه والتاريخ ، ومن مؤلفاته كتاب التفسير وكتاب التاريخ المعروف بتاريخ الأمم والملوك . ويعد كتابه في التفسير أقدم ما وصل من كتب التفسير (انظر التفسير والمفسرون) ، طبقات المفسرين للداودي ج ٢ : طبقات القراء لابن الجزري ج ٢ ص ١٠٦ وغيرها من الكتب . (١) الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي : طبقات المفسرين ج ٢ ص ١١٤ ، تحقيق علي محمد عمر ، مكتبة وهبة ١٩٧٢ ، القاهرة .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٢ ص ١٣٧ .

كان لها أسلوبها في التفسير كفرقتي القدرية والمعتزلة ، وبدأ علماء اللغة والنحو يبحثون في لغة القرآن . كما بدأ الفقهاء يعنون باستنباط الأحكام من النص ، ولم يكن المتكلمون يميلون إلى المنقول ولا يثقون بكل ما فيه فتعرضوا للقرآن بالتأويل حسب معتقداتهم في مسائل العدل والتوحيد وصفات الله وإن كانوا قد قوبلوا بمعارضة من أهل السنة المعتمدين على النقل والرواية وهاجم كل منهما الآخر (١) .

وعلى أى حال فإن هذا المنقول عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم وما جد من علوم ومعارف دونت في هذا العصر كالنحو والصرف والفقه والتشريع كل هذه العلوم دخلت في التفسير واستخدمتها الطبرى في تفسيره ومن هنا يمكن التعرف على منهج الطبرى في التفسير الذى يتلخص فيما يلى :

أولاً : اعتمد ابن جرير الطبرى اعتماداً كبيراً على المنقول يسنده من أقوال السلف ، وكان يبدأ تفسيره للآية من القرآن الكريم بعبارته « القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا » ، ثم يأخذ فى تفسيره الآية ويستشهد على ما قاله بما يرويه بسنده إلى الصحابة أو التابعين من التفسير بالمأثور عنهم فى هذه الأيام « (٢) وإن كان يؤخذ عليه أنه جمع الكثير من الرواية عن السلف دون أن يدقق فيها مما أفسح المجال لتسرب الإسرائيليات إلى تفسيره .

ثانياً : لم يكن ابن جرير يميل إلى تفسير القرآن الكريم بصرف المعنى عن ظاهره ، ولهذا نجده كثيراً ما يعلن عن تمسكه بالإيمان بظاهر الآية ،

(١) المصدر السابق ، وانظر التفسير والمفسرون عند الحديث عن التفسير عند المعتزلة .

(٢) التفسير والمفسرون ج ١ ص ٢١٠

فلا داعي عنده إلى التكلف في التفسير ومن ذلك قوله في هذا الشأن :
« والإيمان بظاهر التنزيل فرض ، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه » (١)
وهذا النوع من التفسير هو ما يسمى بالتفسير البسيط أو التفسير الحرفي
طبقاً لمفهوم سياق الآيات .

ثالثاً : على الرغم مما كان يتمسك به الطبرى من عدم صرف الآيات
عن ظاهرها إلا إذا اقتضى الأمر العدول عن ظاهر المعنى ، وعلى الرغم من
مهاجمته من يفسرون القرآن بالرأى إلا أنه كان يتميز في تفسيره
« بالمعارضة لفكره التجسيم والتشبيه والرد على أولئك الذين يشبهون الله
بالإنسان » (٢) .

رابعاً : جمع الطبرى في تفسيره كل ما من شأنه توضيح المعنى وتسهيل
فهم الآيات ، فاستخدم ما استحدثه المسلمون من علوم لغوية وفقهية ،
وتمسك « بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات اللغوية على المعانى التى هى
مستعملة فيها . . . والاستشهاد بالشعر العربى على ما يثبت استعمال اللفظ
فى المعنى الذى حمله عليه » (٣) . وكثيراً ما كان يجمع بين المذاهب النحوية
المختلفة في تفسيره ، وكذلك أعانته العلوم الفقهية على استنباط الأحكام .

(١) جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبرى ج ١٢ ص ١٠٣ ، الأميرية ١٣٢٣ هـ .
وذلك في تفسيره الآية « وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » ،
سورة يوسف ، فقد لاحظ الطبرى في تفسير السلف لهذه الآية أن بعض المفسرين قد أجد
نفسه وتكلف محاولة الوقوف على عدد هذه الدراهم ، وفي رأى الطبرى أن ذلك تكلف
لا داعى له ، فظاهر الآية فيه ما يوضح المعنى فهى دراهم معدودة غير موزونة خاصة وأن
هذا الأمر لم يوضح بخبر يقينى فى الكتاب أو عن طريق الرسول الكريم .

(٢) التفسير والمفسرون ص ٢٢٢ ، وانظر تفسيره لقول الله تعالى فى سورة المائدة « قالت
اليهود يد الله مغلولة . . . » .

(٣) محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجالاه ص ٥١ ، دار الكتب الشرقية . تونس ، الطبعة
الثانية سنة ١٩٧٢ .

هذا هو مضمون منهج ابن جرير الطبري في تفسيره للقرآن الكريم ، وهو منهج كما يتضح يقوم أساساً على المأثور عن السلف وصله عن طريق الرواية والسند ، وإن كان في هذا المنهج من قصور فهو ما وجه إلى الطبري من كثرة رجوعه إلى الإسرائيليات في تفسيره دون التعمق في التحقق من صحتها ، الأمر الذي أعطى الفرصة لبعض المتعصبين من المستشرقين لينالوا منه ، ومن تفسيره وليدعموا ما ذهبوا إليه من قولهم بتأثر الإسلام بما سبقه من أديان وبخاصة اليهودية . فقد ذكروا عن الطبري أنه كان « يتوسع كذلك في استخدام المصادر اليهودية الأصل : كعب الأحبار . ووهب بن منبه (١) فيما يتصل بقصص الإسرائيليات . . . وكتابة أغزر الكنوز بالنصوص الإسرائيلية . المنتشرة في الأوساط الإسلامية ، والأساطير النصرانية كذلك يرويها الطبري راجعاً إلى وهب بن منبه » (٢) .

وإن دلت عبارة جولد تسيهر هذه على شيء فإنما تدل على محاولته التريص بالإسلام ورجاله للنيل منهم متناسين طبيعة التفسير ومراحله في هذه الفترة ، وإن عصر تدوين المأثور في التفسير وتضمينه كل ما يقال فيه كان من المراحل الأولى التي مر بها التفسير ، كما أنه بذلك أيضاً يتجاهل « ما يعلمه يقيناً من منهج الإمام الطبري الأمين ، في نقل كل ما وصل إليه من الرويات المأثورة في التفسير ، وفي التاريخ مسنده إلى قائلها دون أي التزام منه بالأخذ بها أو حملها على منحمل الثقة » (٣) وعلى

(١) كعب الأحبار ، ووهب بن منبه يهوديان اعتنيا ودخلا الإسلام ، وإليهما وإلى مجموعة أخرى من اليهود الذين دخلوا في الإسلام يرجع كثير من القصص والإسرائيليات التي تسلت إلى التفاسير الإسلامية .

(٢) جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامي . ترجمة دكتور عبد الحليم النجار طبعه الخانجي ص ١١١ وما بعدها .

(٣) الإسرائيليات في الفزو الفكري ، ص ١٠١

الرغم مما يحمله هذا الرد على جولد تسيهر من تقرير لواقع ما كان عليه الطبري بالنسبة لهذه الإسرائيليات إلا أنه يؤخذ عليه - وهو العالم الجليل في فروع العلوم المختلفة الذي أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد من مؤلفاته - كيف لم يتنبه إلى مثل هذه الإسرائيليات :

فإذا نظرنا إلى ما انتهجه سعديا الفيومي في تفسيره للعهد القديم بأسفاره المختلفة ، سواء كان تفسيراً بسيطاً أو تفسيراً كبيراً ، متتبعين منهجه كما جدد ملامحه في مقدماته لهذه التفاسير ، مقارنين هذا المنهج بما كان عليه منهج الطبري الإسلامي اتضح لنا ما يلي :

أولاً : إن سعديا الفيومي قد اعتمد كما اعتمد معاصره الطبري على المأثور من أقوال السلف ، وإن اختلف أسلوب الاقتباس عن هؤلاء السلف عند كل من سعديا والطبري ، فبينما نجد الطبري يوثق ما يقتبسه بإرجاع الأقوال إلى قائلها عن طريق سلسلة من الرواية والسند ، نجد أن سعديا لم يشر إلى شيء من ذلك على الإطلاق ، ولولا أنه قد عين بنفسه في مقدماته أنه يعتمد على النقل وما يجمع عليه القوم ، لما أمكن القول بسلفيته وتفسيره بالمأثور . ولعل ذلك يرجع إلى أنه كان ينقل النص العبري إلى اللغة العربية في قالب تفسيري حاول فيه أن يتضمن آراء السلف وما اتفق عليه أخبار اليهود في أمور العقيدة والشرعة دون أن يذكر سنداً أو رواية كما فعل الطبري .

ثانياً : يعتبر تفسير سعديا بالنسبة للتفسير اليهودية المحاولة الأولى المنظمة في تفسير النص بظاهره وعدم التكلف في تحميل الألفاظ معنى مجازياً إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ، وهذا التفسير بالظاهر هو كما سبق أن ذكرت ما يقابل التفسير الحرفي أو البسيط ، ومن هنا فقد وصف

سعديا الفيومي بأنه « كان أول من تمسك بتفسير التوراة بمنهج اليشاط » (١) من اليهود الأوائل ولعله في تفسيره بهذا الأسلوب البسيط كان يجهز نفسه « للرد على القرائين بنفس أساليب حربهم ، ويوضح أن معظم تفسير السلف يمكن أن يتناسب مع المعنى البسيط للعهد القديم » (٢) تماماً كما يفعل الطبرى مع المفسرين من الفرق الإسلامية الأخرى وأنكر عليهم ذلك .

ثالثاً : إن سعديا مثله مثل الطبرى تماماً قد عارض فكرة التجسيم والتشبيه في التوراة فقد « كانت ترجمته العربية خالية من الصفات والتشبيهات حيث تخلص فيها من التجسيم والتشبيه وخلع الصفات البشرية على الله » (٣) ومن ذلك قوله في تكوين ١ : ٢٦ : « نجد سعديا يقول : « وقال الله نصنع إنساناً بصورتنا يشبهنا مسلطاً . . . » (٤) فهو يقصد من شرحه هنا أن الله سبحانه سيخلق إنساناً على هيئته في الحكم والقيادة . ويؤكد ذلك قول إبراهيم بن عزرا في تفسيره لهذه الفقرة معلقاً على تفسير سعديا : وقال الجاعون إن على صورتنا أى على هيئتنا في الحكم » (٥) .

رابعاً : فإذا كان ابن جرير قد ضمن تفسيره شرحاً لغوياً لبعض ألفاظ القرآن الكريم ، مع ذكر ما يكون هناك من اختلاف بين المدارس النحوية في شرح بعض هذه الألفاظ ، فإن هذا الجانب اللغوي هو ما تفتقده في منهج سعديا الفيومي في التفسير على الرغم من أنه يعد رائد العلوم اللغوية

(١) البواكير : مقال عن سعديا الفيومي .

(٢) المصدر السابق ، ومن المعروف أن فرقة القرائين تنكر النقل عن السلف إنكاراً تاماً ، ولا تؤمن سوى بالنص نفسه ، وهي تشبه في ذلك بعض الفرق الإسلامية التي كان من رأيها عدم التوسع في النقل .

Interpreter Dictionary. p. 450.

(٣)

(٤) تفسير التوراة بالعربية لسعديا الفيومي .

(٥) تفسير إبراهيم بن عزرا للتوراة .

والتحوية العبرية وألف فيها مؤلفات كثيرة إلا أنه كان يفصل بين الجانب اللغوي والجانب الديني في التفسير ، والجانب الأخير هو ما هدف إليه عند ترجمته للتوراة ، ووجه النظر لديه فيما يتعلق بتفسير الألفاظ « أن الأقدم في التفسير هو المشهور من ألفاظ الكتاب إلا إذا حال ذلك مع العقل أو تفسره الآثار ، فإن المرتب بعد ذلك هو المجاز بحيث يجوزهُ القوم لا من حيث يمنعونه » (١) وقد تنبه سعديا إلى وجود ألفاظ في النص لا يتضح معناها بسهولة نظراً لعدم ورودها أكثر من مرة واحدة في النص كله ، فدفعه هذا إلى أن يدقق فيها ويستخرج المشكل منها ويشرحها ولكن بعيداً عن الترجمة والشرح وسيأتي الحديث عن ذلك .

ومن هنا يمكن أن نقف على التشابه الواضح بين منهج كل من الطبري وسعديا في التفسير ، مما يؤكد تأثر الأخير بالمنهج الإسلامي ، ونقله عنه بما يتلاءم مع ظروف وطبيعة النص العبري ، مع إهماله الجانب اللغوي وعدم تضمينه له في شرحه حيث أفرد له شرحاً مستقلاً ، واعتبر هذا الجانب عنده بعيداً عن التفسير الديني وإن كان في خدمته كما فعل في شرحه لما أشكل عليه من الألفاظ والذي شرحه في كتاب أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة ، وهذا المؤلف وإن كان يصطبغ بالصبغة اللغوية المقارنة ، إلا أنه في نفس الوقت يوضح لنا الجانب الآخر من منهج سعديا الفيومي في التفسير وأقصد به الجانب اللغوي . فإذا كان سعديا قد تأثر في جانبه الديني بالمنهج الإسلامي . فما هو موقفه في الجانب اللغوي في شرح غريب الألفاظ ومشكلها ؟

(١) مقدمة سعديا الفيومي لسفر أيوب أو كتاب التعديل ص ٧

(ب) - المنهج اللغوي في التفسير عند سعديا :

منذ بدأ المسلمون يهتمون بنص القرآن الكريم وتفسير ألفاظه للوقوف على معانيه وما يستفاد منها قابلتهم مشكلة «المشكل والغريب» في هذه الألفاظ ، وشغلتهم حيناً من الوقت . وكان من أوائل المفسرين الذين تنبهوا إلى ذلك عبد الله بن عباس ، فقد كان كثيراً ما يوصي المسلمين بأنهم إذا استشكل عليهم الحرف من القرآن فليتمسوا معناه في أشعار العرب ، أو لغات القبائل الأخرى أو بين أحبار اليهود كما كان يفعل بنفسه (١) . واهتمام ابن عباس بهذا الغريب من الألفاظ القرآنية دفع الكثير من الباحثين إلى الاعتقاد بوجود مؤلف لابن عباس يشرح فيه غريب القرآن ومشكلته (٢) على الرغم من أن الدلائل التاريخية كلها تشير إلى أن عصر ابن عباس لم يكن عصر تأليف أو تدوين وأن ما ذهب إليه هؤلاء الباحثين لا يعدو أن يكون ثمرة تناقل الروايات عن ابن عباس وقيمته في التفسير وعلى أية حال فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على اهتمام المفسرين بغريب القرآن وشكله منذ البداية وعلى رأسهم عبد الله ابن عباس (٣) .

وبمرور الوقت واتساع رقعة الإسلام ودخوله إلى أمصار كثيرة ، ودخول أجناس مختلفة الألسنة فيه عندئذ برزت الحاجة إلى وضع مؤلفات تشرح الغريب من ألفاظ القرآن الكريم . وفي القرن الثالث الهجري - وهو العصر الذي تواجد فيه سعديا - كان ابن قتيبة (٤) الدينوري

(١) الجلال السيوطي : الإتيقان في علوم القرآن ص ١١٥

(٢) ذكر كارل بروكلمان في مؤلفه عن تاريخ الأدب العربي أنه عثر لعبد الله بن عباس على كتاب في غريب القرآن وذلك في برلين قبيل نشوب الحرب العالمية الثانية .

(٣) الإتيقان في علوم القرآن ص ١١٥ - ١١٦

(٤) ابن قتيبة : هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، كان فاضلاً ثقة سكن بغداد ،

(دعوى)

أشهر من اتجه إلى الغريب في هذه الفترة ، قد حدد منهجه تقريباً في شرح هذا الغريب معتمداً في ذلك على كتب اللغة وكتب التفسير ، وقد يجمع في ذلك بين العلمين علم اللغة وعلم التفسير مسترشداً في ذلك بأشعار العرب موضحاً أقوال السلف السابقين . وهكذا فقد فطن المسلمون في تفاسيرهم إلى وجود ألفاظ من القرآن تحتاج إلى مزيد من الشرح ، وبصفة خاصة ما جانبها اللغوي وتتبع أصولها ولذا أفردوا لها مؤلفاتهم كما فعل ابن عباس حسب ما تنقل الروايات عنه وإن كان لا وجوداً لكتابه المشار إليه وكما فعل من بعده ابن قتيبة في مؤلفيه علم غريب الحديث والقرآن ، وكتاب مشكلات القرآن (١) ، وإن كان الفرق بين المنهجين منهج ابن عباس ومنهج ابن قتيبة هو أن الأول اعتمد في معرفة المشكل من الحرف على الشعر الجاهلي ولهجات القبائل لمعرفة أصول هذه الألفاظ ، أما ابن قتيبة فيعد منهجه أكثر شمولاً لهذا الغريب كله لاستخدامه لما استحدث في عصره من علوم مختلفة قد تعينه في توضيح ما يهدف إليه .

هذا المنهج الذي اتبعه علماء المسلمين ومفسريهم في محاولة تتبع أصول الغريب من الألفاظ بوسائلهم المختلفة أنشأ سعديا الفيومي منهجاً بنفس الأسلوب الذي سبقه إليه المسلمون ، فسعديا في شرحه لنص العهد القديم

= وحدث بها وروى عنه وقرأ كتبه ببغداد إلى حين وفاته . أقام بالدينورة مدة قاضياً فنسب إليها ، وكانت ولادته ببغداد سنة ٨٢١٣ ، وتوفي فيها في منتصف رجب سنة ٢٧٦ على الأصح وكانت وفاته فجأة .

ولابن قتيبة شروح أجملها شرح أبي محمد ابن السيد البطليوسي ، وإصلاح غلط أبي عبيدة ، وتأويل مختلف الحديث ويسمى أيضاً كتاب المناقضة . وطبقات الشعراء ، وعيون الأخبار . وله أيضاً كتاب في علم غريب الحديث والقرآن ، وكتاب الأشربة ، وكتاب مشكلات القرآن (انظر ابن قتيبة في دائرة معارف البستاني) .

(١) دائرة معارف البستاني ج ١ ص ٦٤٥

وجد فيه بعض الألفاظ لم يتكرر ورودها ، ولا يعرف لها أصلا معينا .
فجمعها وأحصاها في كتابه المسمى تفسير السبعين لفظة المفردة ، وقيل
إنها تسعين (١) وأخذ في شرحها عن طريق تتبع أصولها بالمقارنة بينها
وبين اللغتين الآرامية والعربية ، وكما اعتبر المسلمون ابن عباس أول من
نبه إلى الدراسات اللغوية المقارنة في الإسلام بشرحه غريبه ومشكله ؛
كذلك اعتبر اليهود سعديا الفيومي في كتابه تفسير السبعين لفظة المفردة
مؤسس علم فقه اللغة المقارن (٢) .

فإذا أضفنا إلى ذلك وجود سعديا الفيومي وسط الحركة العلمية
والثقافية للمسلمين في العصر العباسي ، واطلاعه على ما كان فيها من
مختلف الاتجاهات الدينية ، ورؤيته ما كان يحدث بين الفرق الإسلامية
من مجادلات ومجادلات حول المسائل الدينية والفقهية ، وبصفة خاصة
تلك المجادلات المستمرة بين أهل السنة والمعتزلة كل ذلك جعل سعديا
يتأثر بهذا الحوار وظهر ذلك في أعماله فقد « طبق معطيات العقل على
النص ، وعلى الأخص إذا ما كان المعنى الحرفي يتعارض مع العقل ، فإن
سعديا يأتى بالمعنى الباطن للكلمة أو الفقرة » (٣) هذه المبادئ العقلية التي
اشتهر بها المتكلمون المسلمون في نظرهم إلى التفسير وإنكارهم النقل
مما اضطر ابن جرير أن يهاجمهم في تفاسيره ، واستخدم سعديا هذه الآراء
بصورة جعلت الباحثين في العصر الحديث يقولون عنه « نحن مدينون
لسعديا في التمييز بين أوامر التوراة تلك التي يحكمها العقل ، وتلك

(١) البواكير : مقال عن سعديا الفيومي . وانظر ذلك أيضاً : مرجوليث تاريخ الشعب اليهودي ،
واوتسر إسرائيل ج ه مادة سعديا .

(٢) اوتسر إسرائيل ، ج ه مادة سعديا .

(٣) Erwin, I. J. Rosental; Studia Semitica Vol. I. p. 169. Jewish Themes, (٣)
Cambridge University press 1971.

التي جاءت عن طريق الوحي . . على أن مبعثه المتكلمون وهم طائفة من علماء المسلمين » (١) .

فإذا انتقلنا من نطاق التفسير ومنهجه عند سعديا وما أثر في حياته وثقافته ، أقول إذا انتقلنا من كل هذا وأتمينا نظرة سريعة على الحياة العامة لليهود في فترة تعايشهم مع المسلمين وجدنا أن كثيراً من الباحثين اليهود يقررون في أبحاثهم ومؤلفاتهم « أن المسائل الدينية التي قتلتها المدارس الإسلامية بحثاً عرفت طريقها إلى مدارس أحياء اليهود . . . وإن كبار المشرعين لم يتخرجوا من أن يستخدموا في تأليفهم أفكاراً وخواطر مأخوذة من التأليف في الإسلام وفلسفته . وكثيراً ما توغل هذا التأثير حتى في استعمال كلمات نجدناها حيث لم نكن نتوقعها تماماً ، ويكفي ذكر شاهد واحد هو هذه العبارة « فليفتنا سيدنا وأجره من السماء » فهذه العبارة التي اقترنت طوال مئات السنين بالأسئلة التي كانت تعرض على الجاهونيم من رؤساء الطائفة اليهودية ومن خلفهم مصدرها هي الأخرى من الخارج » (٢) وفي مقدمة سعديا الفيومي لكتاب المواريث وهي مقدمة طويلة تسير من أولها إلى آخرها على نفس النسق الذي عرف عند علماء المسلمين من الابتداء بحمد الله والثناء عليه والصلاة والسلام على رسوله إلى غير ذلك من الافتتاحية الإسلامية المعروفة (٣) ثم يستمر الباحث في

(١) المصدر السابق ص ١٧٤

(٢) دكتور محمد سالم الجرح : التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية ، دار العروبة ص ٩ ، ١٠ .
(٣) في مقدمات سعديا نجد أمثلة كثيرة على التأثير العربي عليه ، فهو يبدأ مقدمته كما يبدأ علماء المسلمين في ذلك فيقول في مقدمته للأسفار الخمسة « قال لما كان حمد الله جل جلاله وشكره على ما به أحسن » ثم يستمر في هذا الأسلوب إلى أن يبدأ الحديث بقوله « أما بعد . . . » ثم يختتم المقدمة بقوله « . . . وبالله أستعين على كل مصلحة أقصدها من أمر دين ودنيا » . وإن من يقرأ هذه الافتتاحية لا يمكن أن يتصور أن كاتبها هو نفسه الخبير الكبير سعديا الفيومي رأس المثيبي ، وصاحب أفضل المؤلفات في العقيدة والشريعة اليهودية .

مؤلفه ويضرب العديد من الأمثلة على تأثر اليهود بالمسلمين في مختلف أمور حياتهم حتى في العبادات اليهودية نفسها ، ومن ذلك عادة غسل الرجلين عند اليهود قبل الصلاة ، إذ عشر أحد الأحبار على نص في هلكوت جدولوت يخالف النسخة التلمودية المعتمدة والتي لا تنص على غسل القدمين . ولم يجد تعليلاً لذلك سوى أن يقول أن كلمة «الرجلين» هذم خطأً من الناسخ ثم يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « إن عادة غسل الرجلين قبل الصلاة مأخوذة من العبادة الإسلامية » (١) .

وشمل التأثير الإسلامي كافة الطوائف اليهودية الربانيين منهم والقرائين يأخذون من المسلمين ما يجدونه نافعا لهم ولدينهم لغوية كانت أو دينية . ففي تفسير علي بن سليمان القرائي لفقرة التكوين (٢) نجده يقول : « الرؤية هنا بمعنى العلم ودليل ذلك تعديه إلى مفعولين وهما نور وحسن إذ أنهما إذا أفادت رؤية العين تعدت إلى مفعول واحد مثل : ورأى يوسف إخوته وهذا حكم الرؤية في لغة العرب كقولهم رأيت زيدا فاضلا يعنون علمته » (٣) .

تلك كانت حياة اليهود في الفترة التي عاشوها في جوار المسلمين في بغداد وما سقناه من أمثلة فهو على سبيل المثال لا الحصر لتأثير المناهج الإسلامية التي نقلها مفكرو اليهود أنفسهم إلى علومهم وبصغة خاصة العاوم الدينية حيث نقل سعديا مناهج كل من الطبري وابن عباس وابن قتيبة في التفسير وفي شرح الغريب والمشكل من ألفاظ القرآن الكريم ،

(١) دكتور محمد سالم الجرح : نفس المصدر ص ٢٠ (٢) تك ١ : ١٨

(٣) تفسير علي بن سليمان القرائي سفر التكوين . وما ذهب إليه علي بن سليمان من تفسير الرؤية هنا بمعنى العلم هو ما ذهب إليه سعديا القيوي نفسه في ترجمته لهذه الفقرة حيث قال : فلم الله أن ذلك جيد « وكثيراً ما كان سعديا يشرح بعض الألفاظ بغير ما يفيد ظاهرها كما في تفسيره ، وقال في الفقرات من ١ - ٢٦ بمعنى شاء الله .

كما اقتبس آراء بعض الفرق الإسلامية وضمنها شروحه ومؤلفاته في العقيدة والشريعة ، ويكفي هذا رد على من يدعى عكس ذلك .

ثانياً : الأثر الإسلامي في الفكر اليهودي الأندلسي :

فإذا انتقلنا مع الفكر الديني اليهودي من الشرق قبيل غروب شمس مدارس الجاعونيم الدينية ، وشروق هذه الشمس من جديد في الأندلس في ظل الحضارة الإسلامية هناك ، نجد أن القائمين على أمور اليهود الفكرية الذين وضعوا أسس الفكرين الديني واللغوي في الأندلس ليسوا سوى تلاميذ أساتذة الشرق من اليهود أو من تأثروا بهم وبالفكر الإسلامي بصفة عامة من أمثال دوناش بن لبرط الشاعر وعالم النحو واللغة وصاحب أول دعوة لكتابة الشعر العبري على نفس المنهج العربي وبالأوزان العربية « فقد جاء دوناش إلى بابل في صغره ، وتعلم على يد سعديا جاعون ، وبعد أول من تمسك بكتابة الشعر العبري بالأوزان العربية مما جعل سعديا الفيومي يقول عنه : لم نر مثله في إسرائيل » (١) وكان لدعوته هذه صدى كبيراً ، وأثرت في ازدهار الشعر العبري في الأندلس .

وبصفة عامة وكما حدث مع اليهود في بغداد وغيرها من بلاد الشرق الإسلامي نجد اليهود قد عاشوا أنصب فترات حياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية وسط المسلمين بعد أن اختلطوا بهم فإذا كان هذا الاختلاط يوجب اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادي . لذلك نجد أن الأفكار قد تلاقت في احتكاك علمي وثقافي ويكفي شاهداً على ذلك مناظرات ابن حزم مع ابن النغيلة وما كان بينهما من حوار ومجادلات حول الدين ، وما أودعه يهودا اللاوي في كتابه الخزري من مقارنة بين الأديان ، كما

(١) حاييم شومان . الشعر العبري في أسبانيا وبروفتسيا ص ٢٥

« كانت مدارس قرطبة في عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفة » (١) .

ولم ينكر علماء اليهود أنفسهم هذا الأثر على الإطلاق ، بل أشاروا إليه تارة وذكره صراحة تارة أخرى ، وإذا كان التفسير في الأندلس قد اتخذ أسلوباً آخر غير الأسلوب الذي سار عليه سعديا في المرحلة السابقة ، فإنما يرجع ذلك إلى اتجاه مفكرى اليهود إلى المنهج اللغوى ، لأهميته في فهم لغة النص نفسه ، وقد أحسوا أهمية هذا المنهج في اهتمام المسلمين بدراسة لغة القرآن الكريم ومن خلال تفسير السبعين لفظة المفردة لسعديا الفيومى هذا المنهج عندهم يقوم على دراسة اللغة العبرية دراسة منظمة مبنية مقارنة باللغات الأخرى إذا ما تطلب الأمر ذلك وبصفة خاصة مقارنتها بالعربية ، وكان من ثمار هذا الاتجاه في الدراسة ظهور مؤلفات لغوية منهجية منظمة ممثلة في كتب أبى زكريا حيوج ، ومروان بن جناح ، وجامع الألفاظ للفاسى وغيرها تلك المؤلفات التى يتضح فيها تأثير المناهج العربية وأهميتها في نهضة اللغة العبرية ، وبصفة خاصة في منهج شيخ نحاة الأندلس من اليهود مروان بن جناح الذى أعلن صراحة اقتباسه لهذا المنهج العربى وذلك في مقدمته لكتابه اللمع على ما سبق توضيحه (٢) ، حيث أعلن أنه يقتنى في هذا المنهج أثر رأس المشيبة سعديا. الفيومى في تفسيره السبعين لفظة المفردة ، ورجوعه في ذلك إلى لغة المشنا والتلمود واللغة العربية ، وأثر غيره من الجءونيم

(١) محمد أبوزهرة : ابن حزم ص ١٥ ، دار الفكر العربى ١٩٥٤ ، القاهرة .

(٢) انظر المدرسة اللغوية في التفسير . وكيف كان مروان بن جناح يقتبس حتى المسميات الإسلامية ويطلقها على المسميات اليهودية مثلاً أطلق ألفاظ القرآن والمصحف على نص العهد القديم في مقدمته لكتاب اللمع . وانظر أيضاً كتابه الأصول .

أمثال شريرا جاءون . ثم يقول إنه رأى سعديا يترجم اللفظة العبرية الغريبة بما يجانسها من اللغة العربية ، كما رأى الأوائل ينتهجون هذا المنهج في شرح غريب اللغة . وقد ضمن ابن جناح كتبه تفاسير لفقرات مختلفة من العهد القديم لا تسير وفقاً للنظام المعروف في النص من تقسيمه إلى أسفار وإصحاحات . ولعل ذلك يذكرنا بما كان يفعله المسلمون الأوائل في تفسير القرآن الكريم .

هذا المنهج المقارن الذي ظهر بصورة واضحة عند اللغويين في الأندلس هو نفس المنهج الذي بدأه سعديا الفيومي في بابل . نقلاً عن مناهج المسلمين ومفسريهم في هذا الشأن أمثال عبدالله بن عباس ، وابن قتيبة في منهجهما في شرح الغريب ، وإن كان علماء الأندلس قد طوروا فيه وزادوا عليه اهتمامهم بالأصول والفروع للألفاظ والمشتقات كما يتضح في مؤلفات حيوج ومناحم بن سروق ودوناش بن ليرط وغيرهم .

فإذا أضفنا إلى هذا المنهج اللغوي لخدمة التفسير الديني ، ما قام به اسحق الفاسي (١) من اختصاره للتلمود ، وأبعد منه تلك المجادلات والمحاورات الطويلة ، واقتصره على المواد التشريعية والفقهية العملية وجعله في متناول الجميع مرتباً مبوباً بحيث يسهل استخدامه والاطلاع عليه . فهذا المنهج الذي اتبعه الفاسي في التلمود - وإن كان قد لقي معارضة شديدة من بعض فقهاء اليهود - قد سبقه إليه علماء المسلمين أيضاً عندما بدأوا العناية بالحديث وجمعه ، إذ أخرجوا منه الضعيف والموضوع ، وفحصوا رواته فعدلوا ما عدلوا منهم وجرحوا البعض طبقاً لقواعد التخديث لديهم ، فأصبح لدى المسلمين صحاح الحديث بسند

(١) انظر المدرسة الفقهية . .

سليم صحيح ورواه عدول ممثلاً ذلك في الصحيحين صحيح مسلم ، وصحيح البخاري . كما تم تبويب هذه الأحاديث أيضاً حسب مضمون كل منها ، تجمع منها في موضع واحد ما يختص بالصلاة والصوم وفروع العبادة الأخرى ، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالعقيدة والديانة . زد على هذا كله أن مظاهر الحياة اليهودية نفسها قد تأثرت كثيراً بمظاهر الحياة الإسلامية في مختلف جوانبها . سواء في البيت أو في خارج البيت ، فقد فرض الحجاب على المرأة خارج البيت ، ولا تخرج فتاة في الطريق العام وحدها بل يرفقة فتاة أخرى ، ولعل ذلك ما يشبه إلى حد كبير ما وجد في الشرع الإسلامي من ضرورة مصاحبة المرأة لمحرم لها في السفر والحج . وتشبه بعض اليهود بسلطة العرب وجمعوا حولهم حاشية وشعراء يمدحونهم كما كان يفعل الأمراء في مجالس بلاطهم . وتشددوا في اتباع بعض العادات حتى أصبحوا يعتقدون أنها من التقاليد الدينية وتمسكوا بها . كمادة تغطية الرأس التي كانت من العادات المتبعة في الشرق ، ولم تكن أمراً دينياً « إلا أنه مع مرور الوقت ، أصبحت هذه العادة أمراً دينياً متشدداً ، ويقول الحاخام اسحق لوريا في ذلك : إنني أتعجب إذ تعودوا على تغطية الرأس حتى في غير الصلاة ، ولا أعرف من أين لهم هذه العادة .. ويسير الأشراف والأغنياء محذرين من كشف الرأس .. لأنهم يعتقدون أن هذا من الدين اليهودي » (١) .

وهكذا أثر المسلمون في جيرانهم اليهود في كل شيء ، في المناهج العلمية حيث سلك اليهود أثر المسلمين في معالجتهم للغة وقرض الشعر وتفسير الكتاب بما يحتويه من أوامر ونواهي ، حتى العادات اليومية التي

لا تدخل في الدين والعقيدة قلدها اليهود ونقلوها عن المسلمين وتشددوا فيها حتى أصبت بمرور الوقت جزءاً من معتقداتهم الدينية .

كيف تأثر رشي بالمناهج الإسلامية :

لقد أوضحت في السطور السابقة كيف أن سعديا الفيومي في تفسيره لأسفار العهد القديم قد انتهج المنهج الإسلامي في التفسير واستنباط الأحكام وهو منهج التفسير بالمأثور عن السلف وإن لم يكن في دقة المسلمين فيه . وأنه قد تأثر بما كان يجرى في عصره من اختلاف بين الفرق الإسلامية المختلفة حول التفسير وقد تأثر اليهود بذلك بما تراد من اختلاف بين فرقتي الربانيين والقرائين حول النص والمرويات وموقف كل منهما منه . كما أن سعديا عرف المنهج اللغوي ممثلاً في شرح الغريب والمشكل من الألفاظ . كما أن مروان بن جناح وسائر علماء الأندلس قد طبقوا هذه المناهج الإسلامية في الأدب واللغة والتفسير وأنهم اقتفوا أثر ما سبقه إليه علماء اليهود ، إذ لا شك أن ترجمة التوراة بالعربية لسعديا الفيومي ، وتلقائية إعطائه الحروف معانيها طبقاً لما يقتضيه المعنى العام لسياق النص وطبقاً لما تعلمه من نحاة العرب من إنابة بعض الحروف عن بعض ، ذلك كله ما أوحى بفكرة تخصيص مروان بن جناح لهذه الحروف باباً خاصاً بالحروف وتبادلها بعضها مع بعض مطبقاً ذلك على لغة العهد القديم وذلك في كتابه اللمع . إذاً فهل تأثر رشي بهذه المناهج في تفسيره ؟ وإلى أي مدى يعتبر رشي من الناقلين للمذاهب الإسلامية في التفسير ؟

على الرغم من الفارق الزمني بين عصر كل من سعديا ومروان بن جناح ورشي وهم ممثلو مدارس الفكرين الديني واللغوي لليهود ، وعلى الرغم من اختلاف الوطن لكل منهما ، وكما رأينا اقتفاء مروان أثر سعديا

في منهجه الذي نقله عن المسلمين ، لذلك لا نستطيع أن نفصل فصلاً تاماً بين العلاقة الفكرية بين هؤلاء الثلاثة ، فمدارس الجاعونيم التي قامت في الشرق طوال هذه الحقبة الطويلة من الزمن أثرت الفكر الديني بصفة خاصة بكثير من المؤلفات في شرح وتفسير التوراة والتلمود ، وإرساء قواعد الشريعة اليهودية ، هذه المدارس كانت الدعامة التي قامت على أساسها المدارس الغربية بعد ذلك ونشطت الحركة الدينية في بلاد مختلفة على هذا التراث الواصل من الشرق فمدارس القيروان والأندلس وإيطاليا ومصر لم تكن لتنهض بما نهضت به إلا بعد أن وصلها تراث الشرق كله ، وما عرف عن مدارس بابل وفلسطين .

ولقد وصل هذا التراث إما عن طريق هؤلاء التلاميذ الذين كانت الطوائف اليهودية ترسلهم للتعلم على أيدي الجاعونيم في سورا وبومباديثا ، أو عن طريق تلك البعثات التي كانت ترسل دوماً من الشرق إلى الغرب لتبليغ الطوائف اليهودية بما يستحدث في أمور الدين من آراء ومشكلات ومن ذلك تلك المشكلة التي أحدثت شقاً بين مدارس بابل وفلسطين في عصر سعديا الفيومي وأقصد بها مشكلة الاختلاف على التقويم اليهودي (١) وهناك وسيلة أخرى وصل بها تراث الشرق اليهودي إلى الغرب وهي الأسواق التجارية التي كانت تقام باستمرار وذهاب التجار من الغرب إلى الشرق والعكس ، هؤلاء التجار - كما سبق ذكره - لم تكن التجارة وحدها مهمتهم الرئيسية ، وإنما إلى جانب الصفات التجارية التي كانت تعقد في الأسواق ، كانت هناك الندوات العلمية والثقافية والاحتكاك الفكري بين هؤلاء القادمين من مهبط الأديان ، ورفاقهم في أرض المنفى

(١) انظر الخلاف بين سعديا وبين مائير في مدرسة الجاعونيم .

نحسب التعبير اليهودي : فكثيراً ما تتحدث المصادر اليهودية المختلفة عن أسواق ترويز وهي موطن رشي « فقد كانت العلاقات التي نشأت بين عدد كبير من اليهود الذين ذهبوا إلى هذه الأسواق ، كانت هذه العلاقات في صالح العلم ، طالما أن اليهود في بحثهم عن الأرباح المادية لم ينسوا المكاسب التعليمية . وهكذا تركت الأسواق أثراً كبيراً على الحركة الفكرية» (١) .

إذاً ففكر سعديا الفيومي وغيره من علماء الشرق اليهود لم يكن بعيداً عن تناول يد أولئك المفسرين في الغرب ، فقد كانت « مؤلفاته التي كتبها كلها بالعربية فيما عدا ثلاث رسائل صغيرة وهي تحذيرات ، ومعجماً ، وقصيدة عن الحروف في التوراة » (٢) . والتي لم تكن قد ترجمت إلى العبرية بعد ، إذ أن أول كتاب ترجم إلى العبرية من أعمال سعديا الفيومي هو كتاب الأمانات والاعتقادات الذي ترجمه ابن تبون عام ١١٨٦ م هذه المؤلفات قد وصلت إلى مواطن كثيرة يقيم فيها اليهود ، وصلت إلى الأندلس واطلع عاينها اليهود هناك وأخذوا منها وانتهجوا نهجها ، ووصلت إلى فرنسا بالعربية أيضاً سواء كان ذلك عن طريق علماء الأندلس المتأخرين لجنوب فرنسا أو عن طريق البعثات أو الرحلات التجارية والأسواق . المهم في ذلك كله أن مفسري فرنسا وفي عصر رشي قد عرفوا أعمال سعديا التفسيرية ، عرفها يوسف كازا وهو معاصر لرشي ويعده البعض من تلاميذه ، وهو صديق لحفيده رشام . عرّف كازا أعمال سعديا وأخذ منها ، واعتبر بعض الباحثين في تاريخ التفسير سعديا أحد الأساتذة الذين تأثرت بهم المدرسة الفرنسية في التفسير ، فقد قالوا عن

(٢) جوديكازا ص ٥٤٨ ، مادة سعديا الفيومي .

(١) لير ص ٣٦

كارا ومن تأثر بهم « فإذا وصلنا إلى الأحبار الذين اعتمد عليهم ويقتبس منهم يوسف كارا والذين رتبهم افشتاين في قائمة كاملة نجد في مقدمة هؤلاء سعديا جامعون المعروف في تفسيره لأيوب ، ومراثي أرمياء » (١) .

ففي تفسير يوسف كارا لفقرة أيوب (٢) نجده يفسرها متأثراً بسعديا (٣) فالمفسر هنا يشرح الألفاظ ثم يستشهد على صحة ما ذهب إليه في تفسيره بأن ذلك هو ما فسر به سعديا هذه الفقرة ، وقد ترجم سعديا هذه الفقرة إلى العربية بقوله : « يعتريه الضر والضيق فتحقق به كالفلك العتيد محيط الكرة » (٤) ثم بعد ذلك يشرح سعديا هذه الترجمة بإسهاب ليوضح لماذا ترجم كلمة الملك في الفقرة بالفلك فيقول : « وعبرت عن كملك قوى . . . الخ بأن جعلت ملك هنا كالفلك العتيد للكرة . فأوميت بالكرة إلى مركز الأرض أعني مركز الفلك ، وجعلت الملك لقباً للفلك لوجود النجوم تسمى جنداً في قوله : الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء » (٥) فقلت لما جاز أن تكون النجوم جنداً جاز أن يكون الفلك ملكاً » (٦) .

وعلى أي حال فإن الواضح أمامنا الآن أن الأعمال العربية في الفكر الديني اليهودي لسعديا الفيومي ومدارس الشرق اليهودية وكلها كتبت بالعربية ومتأثرة بما كان ينتهجه العرب ، هذه الأعمال كانت معروفة

(١) تفسير يوسف كارا للأنبيا الأول . (٢) أيوب ١٥ : ٢٤

(٣) تفسير يوسف كارا : والمعنى وتفسيره كالمملك الذي يقف في الحلية يحيط به وزراءه وعبيده ، وفي اللغة العبرية يسمى ركيدر ، وفي لغة العرب يسمى ملعب ، وذلك ما فسر به سعديا .

(٤) تفسير سفر أيوب لسعديا الفيومي . (٥) تثنية ٤ : ١٩ .

(٦) تفسير سفر أيوب لسعديا . وقد ذكر مروان بن جناح في كتابه الأصول في الجذر ك . د . ر أنه من الممكن أن يترجم كلك عتيد ، كما ترجمه به الجامعون ، دون أن يذكر اسمه ، ثم أضاف بعد ذلك أنه من الجائز قبول مثل هذا التفسير إلى أن نجد تفسيراً أفضل منه ، أما إبراهيم بن عزرا فلم يوافق على هذا التفسير وقال أنه تفسير بعيد جداً (انظر هامش ديرنبورج على أيوب ١٥ : ٢٤) .

لدى مفسري فرنسا في عصر رشى ، فيوسف كارا سواء اعتبره «بحسن تلميذاً لرشى ، أو صديقاً له ولحفيدة رشام قد ثبت أنه اطلع على هذه الأعمال التفسيرية ، التى وجدت في فرنسا باللغة العربية أيضاً ، أضف إلى هذا أن أحد أساتذة رشى الذى لا ينكر فضله عليه وهو مناحم بن حلبو الذى كان في نفس الوقت أستاذاً ليوسف كارا وعمه ، هذا الأستاذ كان يجيد العربية ، ولعل في ذلك رد على من يقولون أن رشى لم يكن يعرف العربية ، ولا أعتقد ذلك وربما كان هؤلاء الذين يدعون ذلك يقصدون أنه لم يكن يستخدم العربية كلغة مخاطب كما كان يفعل يهود بابل والأندلس وهذا أمر طبيعى لاختلاف البيئة واللغة . ولقد ساعد رشى هؤلاء الباحثين على أن يقرروا ما قرروه بشأن معرفته اللغة العربية والتأثر بها في أعماله .

وهنا يجب أن تقرر حقيقة ملموسة في أعمال رشى بصفة عامة وتفسير العهد القديم بصفة خاصة هذه الحقيقة هى تعمله لإغفال كل ما من شأنه أن يربطه بهذه اللغة أو بهذا التراث المكتوب بها ، فقد اقتبس رشى كثيراً جداً من سعديا في تفسيره دون أن يشير إليه من قريب أو بعيد صراحة أو تلميحاً (١) على الرغم من أنه يكاد ينقل عنه نص تفسيره واستنباطه للأحكام واتفاقهما في تفسير بعض الألفاظ اتفاقاً تاماً . هذا بالنسبة لسعديا ورشى ، ونفس الشيء حدث مع مروان بن جناح في اللغة إذ نقل عنه رشى الكثير من الاستخدامات اللغوية بل واستخدم نفس الأمثلة التى استشهد بها مروان وبصفة خاصة في استخدامه للحروف وتبادل

(١) انظر تفسير رشى للأولين ٢٠ : ١٩ - ٢٣ ، ٢٠ : ٢٧ ، تك ١٢ : ٣ ، ١٧ : ١٧ ،

٧ : ٢٩ ، ٩ : ٢٤ ، ٢٢ : ٥ ، ٢١ : ٢٣ وغير ذلك كثير جداً في تفسير رشى

نقلا عن سعديا .

بعضها مع بعض فيما لا يخل بالمعنى المستفاد من سياق النص^(١) . ومع هذا لم نجد في تفسير رشي ذكر لاسم مروان بن جراح ولو مرة واحدة .

وما يؤكد تعمد رشي إغفال كل ما ينتمي إلى المدرسة العربية الإسلامية من الأعمال اليهودية وخاصة المكتوب منها بالعربية ربانية كانت أم قرائية^(٢) أنه لم يذكر من أعمال هذه المدرسة صراحة سوى كتابي مناحم ابن سروق ودوناش بن ليرط ، فقد اعترف صراحة أنه قد أخذ عنهما وناقش آراء كل منهما في اللغة وعارضهما تارة واتفق معهما تارة أخرى ، وهذا الاعتراف منه إنما يؤكد القول بتعمده إغفال كل ما يتصل باللغة العربية من أعمال إذ أن دوناش ومناحم قد كتبا مؤلفيهما بالعبرية ، بعيداً عن العربية ، ويبندو أنه نسي أن دوناش بن ليرط هذا الذي يذكره باستمرار كلما تعرض لمشكلة لغوية في النص خاصة إذا كانت تتعلق بجذور الألفاظ ، تنامي رشي أن دوناش كان تلميذاً للكبير عالم يهودي في الشرق إبان الحقبة الأولى لنهضة الفكر الديني اليهودي في ظل الحضارة الإسلامية ، إذ تربى وتعلم في مدرسة سعديا الفيومي التي سبق أن ذكرنا أن أعماله كلها كتبت بالعربية فيما عدا النادر منها . وأنه نقل المناهج الإسلامية في التفسير واللغة إلى اليهودية .

فإذا كان رشي في تفسيره وشرحه يحاول متعمداً أن يثبت بعده وعدم

(١) انظر موقف رشي من اللغة .

(٢) هناك كثير من المفسرين من طائفة القرائين كتبوا تفاسيرهم باللغة العربية وبمقارنتها بما فسرهم رشي نجد أنها متشابهة مما يدفع إلى الاعتقاد بإطلاع رشي على هذه التفاسير أو بعضها ، ومن أمثلة ذلك تفسير القرائي على بن سليمان لسفر التكوين فقد تأثر به رشي في تفسيره مع العلم بأن على بن سليمان في هذا التفسير قد استخدم المناهج العربية استخداماً واضحاً فرد على ذلك كثرة ما يعقد من مقارنة بين معاني الكلمات في العبرية والعربية (انظر تفسير على بن سليمان في تفسيره لسفر التكوين) .

تأثره بالعرب المسلمين لغة ومنهجاً ، بل وأكثر من ذلك يحاول أن يهمل ذكر أعمال من تأثروا بالعربية من اليهود أمثال سعديا الفيومي ومروان ابن جناح إذ لم يعترف صراحة أنه اقتبس منهم أو أخذ عنهم ، فهو بذلك قد نسى أن الباحث والمفكر مهما كان لا يستطيع أن يذكر كل من تتلمذ عليهم وتأثر بهم سواء كان في ذلك متعمداً أو لم يتعمد ، وذلك لأن وجود الكتب والمؤلفات والتراث المنقول عن السلف يجعل للباحث عدة أساتذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وتلقى عنهم بهذا الاعتبار . . . وأساتذته يتعددون والمجهولون منهم أكثر من المعروفين ^(١) . فإغفاله ذكرهم لا يقلل أبداً من فضلهم عليه ، ولا ينفي تأثره بهم طالما وجدت مؤلفاتهم وتراثهم الذي لا غنى عنه .

ومن هذا المنطلق يمكن القول أنه على الرغم مما يبدو من تجاهل رشي المتعمد فضل المسلمين على اليهود في المجالات الفكرية والثقافية وبصفة خاصة فيما يتعلق بأمور الفكر الديني في التفسير واستنباط الأحكام وإرساء قواعد الإيمان والشرعية في نفوس اليهود ، على الرغم من كل هذا التجاهل الذي دفع كثيراً من الباحثين إلى تأكيده بما ادعوه من عدم معرفة رشي العربية أو حتى مجرد معرفته بما كتبه اليهود من فكر ديني أو لغوي باللغة العربية على ما سبق ذكره ، فإن الدارس لتفسيره وتتبع المنهج الذي سار عليه في التفسير سواء في أسفار موسى الخمسة أو بقية أسفار العهد القديم دراسة بعيدة عن النظرة التعصبية والعرقية يجد أن رشي قد سار على المناهج الإسلامية التي سبقه إليها علماء المسلمين ومفسريهم بفترة زمنية طويلة ، وإن هذا المنهج الذي يبدو عنده متكاملاً إذا قيس بما كان عليه

(١) أبو زهرة : محمد ابن حزم ص ١٧ .

المفسرون اليهود قبله ، هذا المنهج يتضح فيه قصور شديد ، ونقض ملحوظ إذا ما قورن بما كان ينتهجه المسلمون في تفاسيرهم .

ومن هنا يتضح لنا مدى تأثير رشى بمنهج المسلمين في تفسيره ، ويمكن إجمال نقاط هذا التأثير في منهجه فيما يلي :

أولاً : اتخذ رشى في تفسيره سبيل نقل المأثور من القول عن السلف تماماً كما فعل قبله المسلمون في تفسيرهم القرآن الكريم . . وإن لم يكن رشى في الأخذ بالمأثور في نفس أمانة ودقة المسلمين في إرجاع كل قول إلى قائله باستمرار ، إذ كان المسلمون يلتزمون - وخاصة في المراحل الأولى للتفسير بالمأثور عندهم - بهذا المنهج ويتشددون فيه على أنفسهم حتى أصبحوا يشترطون الالتزام ببرد الأقوال إلى أصحابها فيقول القرطبي في مقدمة تفسيره « وشرطى في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها ، والأحاديث إلى مصنفيتها ، فإنه يقال : من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله » (١) . أما رشى فقد أغفل في تفسيره ذكر كثير مما أخذ عنهم كما فعل مع سعديا الفيومي وغيره من مفسرى ومفكرى اليهود وخاصة أولئك الذين تربوا في ظل الثقافة الإسلامية وتأثروا بها ونقلوها إلى مناهجهم . وحتى في الأقوال التي أسندها رشى إلى أصحابها لم تكن لديه أيضاً دقة المسلمين في تتبع سلسلة الرواية والعنونة الخيرية إلى أن يصل إلى المصدر الأصلي .

ثانياً : يتميز منهج رشى في التفسير بعدم إهماله دراسة الجانب اللغوى لألفاظ النص ، وخاصة إذا ما أحس بضرورة الحاجة إلى شرح

(١) الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبي الأندلسى ج ١ الطبعة الثالثة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م

(رشى)

اللفظة شرحاً لغوياً يستكمل به وضوح المعنى ، أو لتفادى الوقوع في خطأ نتيجة ما يكتنف هذه اللفظة من غموض في بنائها اللغوي . بل كان أحياناً يسهب في هذا الشرح اللغوي إسهاباً قد يبعد القارئ لفترة عن متابعة سياق المعنى في التفسير ويتضح ذلك في شرحه لفقرة الخروج ١٥ : ١ . كما ناقش رشي لغة النص وما أثير حوله من آراء وإن كان قد جانبه الصواب أحياناً في شرحه اللغوي لبعض الألفاظ كما في اللاويين ١ : ١ والعدد ٢٣ : ٤ (١) إلا أن ذلك لا ينقص أبداً من اجتهاده في هذا الجانب ، كما لا ينكر مجهوداته في العمل على استحداث مشتقات لبعض الألفاظ لم تكن معروفة قبل القرن الحادي عشر ثم دخلت العبرية منذ ذلك الوقت (٢) . وما يعيب رشي في هذا هو تجاهله لمعظم المصادر التي اعتمد عليها إذ لم يذكر من كتب اللغة في تفسيره سوى كتابي مناحم بن سروق ودوناس بن ليرط . ونسي أنه حتى عصره كانت كتب اللغة هي الأدوات الأولى في التفسير وكانت كلها عربية أو منسوجة على المنوال العربي . فالمفسر في ذلك الوقت كان لابد أن يعتمد على كتاب مثل اللغة لسعديا الفيومي ، وكذلك كتابة تفسير السبعين لفظة المفردة ، ثم كتب مروان بن جناح أو جامع الألفاظ لإبراهيم بن داود الفاسي وكثيرون غيرهم . وهؤلاء جميعاً لا يمكن فصلهم عن الفكر العربي وبالتالي لا يمكن إغفال فضلهم وتأثيرهم على اليهود بصفة عامة وفي مجالات متعددة .

ثالثاً : رشي في استخدامه لبعض الألفاظ من لغات أجنبية في التفسير
ليس إلا مطبقاً لمنهج شرح الغريب من الألفاظ بما يقابله من اللغات الأخرى وهو المنهج الذي كان يتبعه كل من سعديا الفيومي ومروان بن جناح في

(١) انظر تفسيره للفعل Wayykrāh في لاويين ١ : ١ ، Wayyākṛ في عدد ٢٣ : ٤

(٢) انظر تحرر رشي في اللغة .

اللجوء إلى اللغة العربية والآرامية في محاولة للوقوف على معنى الألفاظ ودلالاتها . فالمرسّ يشرح النص للجمهور فإذا أحس بأن اللفظ سيشكل عليهم فإنه يحاول أن يجد إليه السبيل ولو كان ذلك بالرجوع إلى لغة أخرى يرى أن الاقتباس منها يقرب المعنى ويوضحه في أذهان الناس ، هذا المنهج ليس من ابتداء رشى أو سعديا أو مروان إنما هو المنهج الإسلامي في التفسير الذي وضع بذرتة الأولى عبد الله بن عباس ووسع فيه ابن قتيبة وهو الذي طوره بعد ذلك الراغب الأصفهاني في كتابة المفردات وعن ابن عباس وابن قتيبة نقل سعديا هذا المنهج وانتقل بدوره إلى رشى .

رابعاً : من ملامح منهج رشى في التفسير أيضاً اللجوء إلى النص نفسه يستعين ببعض فقراته في تفسير البعض الآخر حيث يجد أنها المصدر الدقيق لهذا التفسير ، وهو ما يطلق عليه تفسير الكتاب بعضه ببعض ، فقد فطن رشى إلى هذا المنهج وساعده تمكنه ودراسته للنص على أن يعلم أنه قد يتحدث في مكان واحد بصورة مجملة ثم يفصل ذلك في موضع آخر ، كما أن هناك فقرات مقيدة الأحكام قد أطلقت في فقرات أخرى ، وهو ما يعرف عند علماء المسلمين بالطلق والمقيد ، والناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك مما يندرج تحت تفسير القرآن بالقرآن وهو أول مراحل التفسير ، إلى جانب ما استجد بعد ذلك من ألوان التفسير الأخرى مثل التفسير بالرأى وغيره ، وإن كان بعض فلاسفة اليهود لا يعترف بمنهج التفسير سوى بتفسير الكتاب بعضه ببعض فقط ، كما أشار إلى ذلك سبينوزا في رسالته (١) .

* * *

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٢٤٤ وما بعدها .

الفصل الثاني

محاولة مزج التلمود بالتوراة في تفسيره

بحيث يبدو كل منهما في اتفاق وتناسق مع الآخر

اختلفت سبل المفسرين للعهد القديم في عصورهم المختلفة ، فقد رأينا سعديا الفيومي من خلال ترجمته وتعليقه على أسفار العهد القديم قد بدأ مرحلة جديدة في تاريخ التفسير تختلف عن المراحل السابقة حيث اتخذ المنهج الطبيعي الحرفي في التفسير ، فلم يعمد إلى التكلف في المعنى أو تخميله أكثر مما يقتضيه ظاهر النص مع صرف فقرات التشبيه والتجسيم لذات الله سبحانه وتعالى عن معناها الظاهر ، وتأويل هذه الفقرات مجازياً متأثراً في هذا بما كان ينتهجه علماء المسلمين ومفسروهم . واستمر هذا المنهج سائداً بين اليهود وبصفة خاصة عند من يقيمون في المواطن الإسلامية .

وفي الوقت الذي رأينا فيه التفسير الطبيعي الحرفي قد ساد في بلدان الحضارة العربية الإسلامية ، نجد أن معظم مفسري اليهود في بلدان أوروبا المسيحية يتمسكون بمنهج آخر ، فقد كان الدراش هو المنهج الذي اتخذه وساروا عليه ، فهم « في العصور الوسطى قد اتبعوا منهجاً روحياً مجازياً أخلاقياً صوفياً ، وعلى هذا فقد أهمل الجانب النحوي واللغوي والتاريخي^(١) في التفسير » . ولقد لجأ مفسرو هذه البلاد إلى هذا الأسلوب في التفسير لأنه لا يضع قيوداً أمامهم ، إذ أنهم غير مضطرين مثلاً إلى التمسك بحرفية النص بل قد يلعب خيالهم دوراً هاماً في فهم هذا النص خاصة إذا

ما وجدوا ما يؤيد هذا الخيال في المرويات اليهودية المتقدمة ، كما أنهم غير مقيدين بمتابعة القواعد النحوية واللغوية ، أو التفنن في اختيار المعنى الجيد الذي يتفق مع سياق النص .

وعلى أى حال فمهما كانت جاذبية منهج الدراش في التفسير لدى يهود فرنسا وغيرها من بلدان أوروبا المسيحية في مقابل التفسير الحرفي في البلدان الإسلامية ، ومهما تفنن هؤلاء اليهود في المحافظة على هذه الجاذبية ، فليست هذه الجاذبية أو هذا التفنن يمكن أن يحل محل التفسير الطبيعي البسيط للمعنى الأصلي للنص ، إذ أن إبراز هذا المعنى وإفهامه للجمهور هو الهدف الأول من العملية التفسيرية ، والمهمة الأولى لأي مفسر حيث يتحتم عليه أن يتمسك بمتابع سياق النص ، وما قد توحى به قواعد اللغة من معاني أثناء بحثه عن الفكرة المطلوبة في النص الذي يشرحه . ولذلك يلاحظ أن التفسير قبيل عصر رشي كان يتنازعه كل من البشاط والدراش حتى كان رشي فأصبح للبشاط مكان الصدارة عند المفسرين إلى جانب المنهج الآخر « وقد بدأ رشي أعماله التفسيرية عند هذه النقطة إذ رأى أن أياً من طريقتي التفسير - الدراش أو البشاط - لا تكفي وحدها وأحسن أن التفسير المقنع يتطلب المزج بين هذين الأسلوبين » (١) .

وعلى الرغم من أن رشي في مواضع كثيرة من تفسيره للعهد القديم كان ينحون نحو التفسير الحرفي البسيط ويفضل هذا الأسلوب ظاهراً لا يتعارض مع المعنى المستفاد من سياق النص كما سيقب الإشارة إلى ذلك ، وأعلن كثيراً بنان الفقرة لا يمكن أن تهرب من معناها البسيط ، أو أن الفقرة قد تسمح بتفسير مدراشي إلا أنه يفضل المعنى الحرفي . على الرغم

(١) Shereshevsky, EZRA: The use of preposition and conjunctions in Rashis Commentary p. 201.

من كل ذلك فقد كان التلمود بما يحتويه من مرويات حبرية تشكل لديه تراثاً دينياً لم يستطع أن يتجاهله في تفسيره ، فالتلمود والمدراشيم بالنسبة لرشي يكونان عنصراً أساسياً وحيوياً في تفسيره خاصة وهو حبر رباني تكون هذه المرويات الشفوية أساساً من أسس عقيدته وإيمانه فإذا كان القراءون - على ما نعلم من موقفهم تجاه التلمود - قد اقتبسوا بعض ما ورد فيه من أقوال وضمنوها تفاسيرهم وأقوالهم (١) ، فلا بد لرباني مثل رشي أن يستعين ويستمد مادته من هذا التلمود وما رواه أحباره ، ويتضح ذلك جلياً في تفسيره للتوراة منذ الفقرة الأولى لسفر التكوين حيث بدأ تفسيره بما أثير عن الحبر إسحق في مسألة الأرض ولماذا خص الله بني إسرائيل بها من بين الشعوب ، وما وجه إليهم من اتهام حول اغتصاب هذه الأرض ، وردده على ذلك بأن الأرض ملك لله يورثها من يشاء من عباده . وبعد ذلك يأخذ في عرض معنى كلمة « في البداية » في نظر أصحاب التلمود وما استخرجوه من المعاني لهذه اللفظة (٢) ، ويتكرر ذلك عند رشي في تفسيره للعهد القديم « إذ يعتمد على الأدب اليهودي الغني المتمثل في التلمود والمدراشيم . . . فمعظم الأفكار التي يقدمها لتأمل أخوذة من هذا الأدب التقليدي القديم » ، وأن هذا لا يقلل من عمله إذ أن شخصيته وأسلوبه

(١) انظر تفسير كل من علي بن سليمان القرائي ، وما كتبه سهل بن مصلح وغيرهما كيف أنهم قد ضمنوا تفاسيرهم بعض آراء الربانيين في مسائل كثيرة بما أثيرت حول بعض الموضوعات الدينية وانظر كذلك ابن كونة .

(٢) انظر تفسير رشي للتكوين ١ : ١ فقد أورد شرحاً للسلف ثم فسر بعد ذلك طبقاً للبشاط مرتكزاً على المعنى المستفاد من كلمة بريثيت وأنها تعني بداية وليس في البداية إذ أنها في حالة إضافة ، وهو في ذلك يخالف ما ذهب إليه علي بن سليمان إذ أنه رفض فكرة وجود مضاف مخوف بعدها وعلل سبب ذلك بينا رشي يضيفها لمخوف فيقول : في بداية خلق السموات والأرض ورشي أقرب إلى الصواب في رأيه .

تظهر بوضوح في المادة التي يقدمها ، (١) وفي قدرته على تطويع هذه المادة بما يتفق مع النص المفسر بحيث يبدو كل منهما في تناسق مع الآخر .

فإذا كان رشي قد سلك في تفسيره منهج التفسير الحر القائم على إيجاد المعنى الخرفي والطبيعي للفظ في نطاق المفهوم العام للفقرة أو النص ، وأنه كان يفضل هذا المنهج أكثر من غيره من المناهج ويشعر أنه أفضلها وأقربها إقناعاً للجماهير . إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يغلب رشي إحساسه الصحيح وحرر نفسه من قيود التلمود والمدراسيم ؟ ولماذا كان يحرص على أن يضمن تفسيره للعهد القديم الكثير مما ورد في التلمود والمدراسيم ؟ ولكي تتضح لنا الإجابة على هذا التساؤل يجب أن نلاحظ أمرين :

الأول : أنه أو فرض جدلاً أن رشي قد حرر نفسه من قيود التلمود والمدراسيم في تفاسيره ، فمعنى ذلك أنه يبغي ركناً أساسياً من المأثور في الفكر الديني اليهودي من ناحية ، ومصدراً هاماً من مصادر علمه وثقافته من ناحية أخرى . الأمر الذي لا نجد له أثراً في تفسير رشي .

الثاني : وهو يعد أهم كثيراً من الأول وهو : ماذا كان يهدف رشي من تضمين أقوال التلمود لتفسيره للعهد القديم والعكس ؟ وهل تعمد كل ذلك ؟ فإن اتضح لنا هذا الهدف علمنا لماذا لم يتحرر رشي من هذه القيود .

فرشي في تفسيره للعهد القديم كان دائماً يعتبر الأسفار الخمسة هي الأساس ، أما بالنسبة لتفسيره للتلمود فكانت المشنا والمشنا المتوسطة (٢)

(١) Sheresheviskey, EZRA: The use of preposition and conje. p. 201

(٢) يقصد بالمشنا المتوسطة هنا البرايتا ، (انظر هامش ص ٢٨ من كتاب تاريخ إسرائيل ليعيتس) .

هما الأصل في التفسير ، وكان أساس اعتماده على ما يخلص عليه من مادة علمية من بعض الكتب التي تيسر له (١) . فالأسفار الخمسة كانت بالنسبة لرشي هي أساس العهد القديم كله ، ونصوصها تشكل عنده وحدة واحدة ، وديمومة أبدية طالما رأيناها يتمسك بها ، ولم يحد عنها في تفسيره ولم يكن يلتفت إلى ما يسمى حديثاً بنقد الكتاب المقدس . فإذا نظرنا إلى محتوى الأسفار الخمسة نجد طبيعة هذا المحتوى طبيعة تشريعية قانونية تنظيمية ، فهذه الأسفار تتضمن القوانين والتشريعات والأوامر التي تعتمد عليها الديانة اليهودية ، والتي تنظم أمور الحياة اليهودية من جميع جوانبها سواء كانت دينية أو اجتماعية ففيها القوانين الخاصة بالأمور الدينية كما تحتوي على القوانين الاجتماعية كالقوانين الخاصة بالأسرة من زواج وطلاق وعلاقة الأب بالأبناء والميراث وغير ذلك . هذه الطبيعة التشريعية يكملها تلك القوانين الواردة في المشنا حيث تقنن هذه القوانين ما ورد في نص الأسفار وتضعه في مواد تشريعية مقننة . ومن هنا يتحتم الاحتياج إلى هذه المشنا لتفسير ما تحتويه النصوص ، ومن هنا أيضاً يستطيع المفسر القدير أن يربط بين الاثنين ويوفق ويستعين بأحدهما عند تفسيره للآخر بحيث يبدو الترابط والتناسق في كليهما ، وفطن رشي لوجود العلاقة المتينة بين كل من المشنا والتوراة ، وبقدرته وسعة اطلاعه مزج كل منهما بالآخر في التفسير واعتمد في تفسيره للأسفار الخمسة على ما جاء في التلمود والمدراسيم ، ففي تفسيره لفقرة الخروج (٢) نجده لا

(١) زئيف يعبتس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٢٨ . فقد كان رشي دائماً يقول في تفسيره لبعض فقرات التلمود هكذا فهمت بنفسى ، ووضح المعنى أناى ، ولم أسمعه ، ثم بعد ذلك وجدته في كتاب قديم . . . أطلعت عليه أساتذتى فأقروه . أو يقول وهكذا فسر في الكتب القديمة (انظر هامش الصفحة) .

(٢) خروج ١٣ : ١٧ .

يعتمد على إظهار معنى الألفاظ فقط وإنما يحاول أن يوضح المعنى ويقربه للقارئ معتمداً في تفصيل جزئياته على التلمود (١) وقد اعتمد رشي في توضيح معنى الطوافوت في هذه الفقرة على ما جاء في السنهورين ٤ ، ثم يستمر في شرحه ليبين - معتمداً على الأدب التلمودي أيضاً - أن الهدف من وضع التفلين هو التذكير بمعجزة خروج بني إسرائيل من مصر (٢) .

وعلى الرغم من أن رشي قد اعتمد في تفسيره لهذه الفقرة على ما قرره علماء الفقه والتشريع اليهودي إلا أنه من الملاحظ أن هؤلاء الفقهاء من ناحية أخرى قد اعتمدوا في قرارهم هذا على حرفية النص الوارد في سفر التثنية (٣) الذي يقول : « وثبتها على يدك آية ، ولتكن عصائب بين عينيك » . وإن كان الغرض المنشود من هذه الفقرة هو المعنى المجازي وهو التمسك بها كما يتمسك الإنسان بشيء ثمين في يده . والاهتداء بها كما يجعل الإنسان العلامة تهديه أمام عينيه دائماً (٤) . ومما لا شك فيه أن رشي لم يكن ليجهل هذا المعنى المجازي المستفاد من الفقرة ، إلا أنه أراد أن يبين للقارئ أن لا تناقض بين ما جاء في الأثر من أقوال أحبار التلمود ، وبين ما ورد مسبقاً في نص التوراة وإن كلا منهما يسير جنباً إلى جنب ، ويفسر كل منهما الآخر .

وكما اعتمد رشي في شرح الأمر في الفقرة السابقة ، والغرض منه على ما جاء في السنهورين موفقاً بينه وبين ما جاء في نص فقرة الخروج ، نجد أنه كذلك يعتمد على ما جاء في المأثور التلمودي عند تفسيره لقصة

(١) الأسفار الخمسة : والمعنى : ولتكن عصائب بين عينيك : هي التفلين ونظراً لأنها أربعة أقسام سميت طوافوت طط على الكتف (يقصد اليد) وهما اثنان وفت على الجبهة وهما اثنان أيضاً . (٢) نفس المصدر ، والمعنى : وأن من يراها معصوية بين العينين يتذكر المعجزة ويتحدث بها . (٣) تث ٦ : ٨ (٤) الفكر الديني ص ١٨٣

توضيحية إبراهيم عليه السلام بابنه امثالاً لأمر الله سبحانه وتعالى ، فيشرح
رشي فقرات التكوين ٢٢ : ١ - ٢ والتي تتحدث عن هذه التوضيحية
معتمداً في ذلك على شرح أحبار التلمود ، مبيناً السبب في أن الله لم يعلن
صراحة اسم إسحق لإبراهيم منذ البداية ، وإنما أسهب الحديث في حوار مع
إبراهيم عن الابن الذي يضحى به قبل أن يخبره من هو ، ثم يورد رشي
رأى الأحبار في سبب هذه التوضيحية وإن بعضهم يقول أن الشيطان هو
الذي أوعز إلى الله بأن إبراهيم نفسه لم يقدم أية توضيحية اعترافاً بفضل
الله عليه حيث رزقه البنين بعد حياة طويلة لم ينجب فيها (١) . إلا أن الله
يرد على هذا الزعم بأنه لو طلب من إبراهيم التوضيحية ولو بابنه لما تأخر
عن ذلك . كما يورد رشي رأياً آخر في هذا الشأن بأن التوضيحية حدثت
بسبب افتخار إسماعيل على إسحق بأنه قد ختن وهو في الثالثة عشر من
عمره امثالاً لطلب الله عز وجل . فرد عليه إسحق بأنه لو طلب منه الله
التوضيحية بنفسه كلها - وليس مجرد الختان - لما امتنع عن ذلك ، وأراد
الله أن يختبره وأبيه فأمر إبراهيم بذبحه . وتلك الآراء الأجدية التي
أوردها رشي في تفسيره مما يزخر بها التلمود .

ثم ينتقل رشي ليوضح لماذا لم يطلب الله من إبراهيم التوضيحية مباشرة
بدلاً من أن يطيل معه الحديث والتوضيحية في جوهرها أمر من الله ، فلم
يكن هناك مبرر لإطالة الحديث حيث يقول له : خذ ابنك ، وحيدك ،

(١) يبدو أن الفكر الديني اليهودي على مر عصوره قد تأثر بصورة ملحوظة بفكرة الشيطان
الواردة في سفر أيوب وأصبح من المعتقد لدى اليهود أن هذا الشيطان وراء كل امتحان من
الله لعباده الصالحين ، فكما أن الشيطان في أيوب وحواره مع الله سبحانه وتعالى قد نتج عنه
ما أصاب أيوب من نكبات امتحاناً له لمعرفة مقدار صبره وامثال الله . كذلك أخذ الأحبار
نفس الفكرة وطبقوها على امتثال إبراهيم لأمر الله بالتوضيحية بابنه لأن الشيطان هو الذي
أوعز بذلك . وتلك فكرة تبدو أقرب إلى الفلكلور الشعبي منها إلى أي شيء آخر .

الذى أحبيته ، إسحق . ويورد رشى الحوار الذى حدث فى هذا الشأن بين الله وإبراهيم ^(١) فرشى فى تفسيره هنا لهذه الوصية أو هذا الأمر الصادر إلى إبراهيم يحاول أن يعمق مفهوم الامتثال لأمر الله تعالى عند البشر ، كما أنه فى نفس الوقت يبين أن الله وهو القادر على كل شيء رحيم بعباده ، إذ على الرغم من قسوة الأمر إلا أن الله تعالى قد ألقاه إلى إبراهيم بصورة مخففة تدريجياً لعلمه بالطبيعة البشرية ، حتى ولو كانت طبيعة الأنبياء فلم يفاجئه بالأمر من البداية ، ومن هذا التفسير الذى فسر رشى لهذه الفقرة يتضح « أن كل هذه الشروح قد اقتبست من مصادر تلمودية فى السنهورين ٨٩ ب ، ومن مصادر مدراشية كما فى بريشيت ربا ، وتنحوما ، وحتى يتضح المعنى فإن رشى يلجأ إلى الاستعانة أحياناً بشروح هجادية » ^(٢) تعتمد على تقديم النص بصورة أكثر ترفقاً بالبشر حتى لا يتهم هذا النص بالقسوة على الإنسان بمطالبته بالتضحية بالأبناء الذين تحرص نفس الشريعة على الاحتفاء بهم وتكريمهم خاصة البكور منهم حتى أنها ميزتهم فى بعض الحقوق الشرعية مثل الميراث . ولهذا نجد رشى يخفف من حدة الأمر الملقى إلى إبراهيم بأن يلقيه الله إليه بالتدريج كما يصوره ذلك الحوار الذى أورده رشى فى التفسير معتمداً على ما علمه من التلمود والمدراش فى هذا الشأن .

ويلاحظ أيضاً فى تفسير رشى لهذه الفقرة ، أنه لم ينس مهمة المفسر الدينى الأول وهى تقديم الموعظة ، والحض على الامتثال لأوامر الله والتواضع

(١) مقرآت جدولوت : سفر التكوين . والمعنى : ابنك فقال إبراهيم عندي ابنان ، فقال له الرب . وحيدك ، فأجاب إبراهيم إن كلاهما الإبن الوحيد لأمه ، فقال له : الذى أحبيته فرد إبراهيم إني أحب الاثنين ، فقال له إسحق . ولكن لماذا لم يعين الله إسحق من البداية ؟ لكى لا يفجعه ، ولا يهز إيمانه به ، أو يزعه ، وليكافئه على كل كلمة يقولها .

والخضوع له ، وبصفة خاصة عند واثك الأتقياء المستعدين دائماً لطاعته ، أضف إلى ذلك ما نجده من حس لغوى عند رشى ، وبراعة في الأسلوب الأدبي وذلك في إشارته للصيغة الطلبية في قوله : أخذ حيث يشرحها على أنها تعني صيغة طلب (١) .

وهكذا نجد أن رشى في تفسيره للأسفار الخمسة وخاصة تلك الأجزاء التي تحتوى نصوصاً تشريعية تمس جوهر العقيدة اليهودية سواء كانت هذه النصوص أوامر ووصايا ، فهو في كلتا الحالتين قد بنى تفسيره وشرحه على ما توفر لديه من الأقوال التلمودية والمدراشية ، غير قادر عن الابتعاد عما يحتويه هذا التلمود من شرح وتقنين وأحكام لهذه الأوامر والوصايا وسواء كان هذا الشرح متضمناً لبعض القصص الأسطورية الذي يخر به التلمود أم لا ، وذلك حسب ما تمليه الفقرة المفسرة نفسها طبقاً للمعنى العام . ويمكن الوقوف على أمثلة كثيرة في تفسير رشى وخاصة للأجزاء التشريعية حيث كان يمزج التلمود بالتوراة أو بمعنى آخر يضمن شروحه ما جاء في تفسيره لفقرة : اللاويين (٢) حيث يتضح اعتماده في استنباط حكم الزاني والزانية على ما جاء في التلمود إذ يشرح هذه الفقرة بقوله : « ورجل : استثناء للصغير ... » (٣) فرشى عند استنباطه لحكم الزاني في هذا النص قد اعتمد على ما جاء في قدوشين ١٩ ، وسنهدرين ٥٢ في هذا الشأن ، ومن تفسيره

(١) مقرآت جدولوت ، والمعنى : ليست Nā . إلا أسلوب طلبى حيث يقول الله لإبراهيم إبنى أطلب منك الامثال لهذا الامتحان . (٢) لاويين ٢٠ : ١٠ .

(٣) الأسفار الخمسة مع تفسير رشى ، والمعنى : « ورجل : استثناء للصغير . » الذى يبنى بامراة رجل : استثناء لامرأة الصغير ومنه تعلم أن ليس للصغير عقد ، وقد جفت العقوبة على من يزنى بزوجة رجل (يقصد المرأة المحصن) الذى يزنى بزوجة صاحبه : استثناء لزوجة العبد الغريب ومنه تعلمنا أيضاً أن ليس لها عقد . فإنه يقتل الزانى والزانية : . وهكذا كل عقوبة وردت في التوراة مبهمة ليست سوى عقوبة الموت ختقاً .

المتضمن علمنا حكم عقوبة الزنى ، وعلى من تحقق هذه العقوبة ، ونوعها .
وهكذا يجد رشى نفسه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما جاء فى التلمود عند
تفسيره للأسفار الخمسة حيث « لم يستطع تجنب التفسير التلمودى وذلك
لأن هذه الأسفار الخمسة تشمل صراحة أو ضمناً كل القوانين التشريعية » (١)
التي شرحت وفصلت فى أقوال أحبار التلمود (٢) وإذا ما قورنت المناهج
التفسيرية التي استخدمها الربانيون لتطويع المادة القانونية لظروف الحياة
المعاصرة فإن معالجتهم وشرحهم للأجزاء غير القانونية من العهد القديم
تتماز بقدر كبير من الحرية والخيال فى التفسير ويستطيع المفسر بحرية
كاملة أن يقدم للقارئ عدداً من التفسيرات للفقرة الواحدة . معطياً بهذا
صورة للحبر الرباني ، بأن العهد القديم يمتلك الكثير من المعانى طالما أن
الفقرة ليست فقرة قانونية تشريعية ، وفى رأى مدرسة الحبر إسماعيل قد
فهمت فقرة أرميا ٢٣ : ٢٩ على أنها تعنى كما أن الصخرة قد تفتت إلى
أجزاء كثيرة . كذلك أيضاً الفقرة الواحدة قد توحى بمعانى كثيرة » (٣) .

وعلى الرغم مما يبدو من الارتباط الشديد بين رشى المفسر وبين
المأثور من القول فى التلمود وبصفة خاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية
والقانونية التي تمس الديانة وتنظم الحياة الاجتماعية لليهود ، إلا أن رشى
مع هذا لم يكن لينس منهجه المفضل فى التفسير وهو منهج البشاط ، مع
أنه كان قليلاً ما يشذ عن هذه القاعدة ، فقد لا يعطى التفسير التشريعى

Liber : Rashi p. 122.

(١)

(٢) انظر تفسير رشى للوصايا العشر فى سفر الخروج ٢٠ ، وقانون العين بالعين فى الخروج

٢١ : ٢٣ ، ٢٤ وما أورده فى ذلك بأن الهدف ليس التطبيق الحرفى للنص ، وإلا فإذا يمكن

إذا كان المبنى أعور العين إذ لو طبق الحكم عليه حرفياً لأصبح أعى وفى هذا إجحاف

وظلم له ، وانظر أيضاً تفسيره للعدد ٣٥ : ٣١

The Interpreter Dictionary p. 447.

(٣)

المعنى الحرفى البسيط فى الفقرة عند رشى (١) ، ومع هذا فقد كان فى حالات أخرى يفسر النص بما يخالف القانون اليهودى ولو أن ذلك أيضاً يبدو نادراً فى تفسيره (٢) « ففى رفضه للتفسير التشريعى فى الخروج ٢٣ : ٢ يقول : هناك تفسيرات هلاخية لهذه الفقرة كما فسرها حكماء إسرائيل إلا أن التفسير غير مناسب لها » .

لماذا حرص رشى على تضمين التلمود تفسيره للتوراة ؟

فى الفصول السابقة عند الحديث عن منهج رشى فى التفسير علمنا أنه كان ينتهج منهج السلف بالرجوع إلى المأثور من القول ، مضمناً هذا المأثور تفسيره لنصوص التوراة ، وعلمنا كذلك أن طبيعة الأسفار الخمسة لموسى عليه السلام يغلب عليها الطبيعة التشريعية تحتاج عند تفسيرها الإمام بما أقره الأحبار من أمور تشريعية ضمها التلمود ضمن ما يحتوى عليه ، وفى كل هذا لم يكن رشى يمكنه الابتعاد عند تفسيره العهد القديم عن محتويات التلمود والمدراسيم نظراً لطبيعة الاتفاق فى المحتوى بين التصيين للتوراة والتلمود .

وعلى الرغم من كل هذا ، فمن الواضح أن رشى كرجل دين ، وواعظ رباتى شديد التمسك بأصول دينه كان له هدف آخر من العودة إلى التلمود والحرص على أن يذكره حيثما وجد المناسبة لذكره . هذا الهدف الذى كان يسعى إليه رشى هو فى الواقع هدف مزدوج : الأول هدف داخلى موجه أصلاً إلى الطوائف اليهودية بفرقها المختلفة . والثانى هدف خارجى يتعلق بالعلاقة بين الطوائف اليهودية وبين المجتمع الخارجى الذى يعيشون فيه ،

(١) انظر تفسيره للخروج ١٦ : ٢٩ ، ٢٢ : ١٨ (٢) انظر تفسيره للاويين ١٣ : ٦ .

وهو على ما نعلم مجتمع مسيحي في فرنسا والدول الأوروبية له مع اليهود وقفات لا ينساها كل منهم . ويمكن إجمال الحديث عن هذين الهدفين فيما يلي :

أولاً : الهدف الداخلي :

لقد نشأ رشي وتربى في أحضان المدرسة الربانية لليهود التي تؤمن بالتراث الديني كله ، سواء في ذلك التوراة المكتوبة الممثلة في أسفار موسى الخمسة وغيرها أو التوراة الشفوية الممثلة في المشنا وما تبع ذلك من الجمارا ومنهما معاً تكون التلمودين البابلي والأورشليمي . ولم يكن لدى المدرسة الربانية أدنى شك في قدسية أي من التوراة والتلمود . بل غالى بعض اليهود في جعل التلمود في المرتبة الأولى في القدسية قبل التوراة . ولقد آمن رشي بما جاء في التلمودين البابلي والأورشليمي على الرغم من أن هناك من يقول « بأن التلمود الأورشليمي لم يعرف في فرنسا في الأيام الأولى ، وأن الحبر شلومو يصحاق (رشي) لم يره ولكنه ترجم بعضاً من أحاديثه مما وجدها في كتب أخرى » (١) .

وعلى أي حال سواء كان هذا التلمود الأورشليمي موجوداً في فرنسا في بداية عصر رشي أو غير موجود فالهم أن التلمود البابلي كان موجوداً لديه . وأن هذا التلمود مع التوراة يكونان بالنسبة لرشي عمدة الديانة اليهودية ، وعلى الإثنين معا تقوم أسس الإيمان بهذه الديانة بكل ما تحتويها من شرائع وقوانين ومعاملات وتنظيم للحياة الاجتماعية بكل أبعادها ، ومن هنا أيضاً كان حرص رشي الشديد على أن يفسر ويشرح بنفسه كلا من التوراة والتلمود وانتهج رشي في سبيل ذلك أسلوباً شيقاً

(١) اوتسر إسرائيل ، ج ١٠ ص ٢٦٥

متطوراً ، متأثراً في ذلك بما كان يدور حوله من مدارس فكرية ودينية أخرى ، كما اعتاد على أي منهما عند تفسيره للآخر ، وكما ضمن أقوال التلمود عند تفسيره للتوراة فقرة فعل العكس مع التلمود ، ولعل ذلك يعطينا دلالة أخرى وهي أنه « يحتمل أنه كان يكتبهما في نفس الوقت بالتبادل ، وأنه بينما كان يتبع في تفسيره للعهد القديم الترتيب الذي كانت عليه أسفاره ، فإننا نجد أنه لا يتبع نفس الشيء للتلمود إذ يبدو أنه كان يختار الموضوع لا بحسب الترتيب الذي يتم به مناقشته ودراسته حيث كان يبدأ موضوعاً جديداً مع أول كل شهر » (١) وهو في هذا الأسلوب يبدو متأثراً إلى حد كبير بأسلوب ومنهج المدارس التفسيرية في الشرق في العصر الجاهلي إذ كانوا ينتهجون نفس الأسلوب في تعليم وشرح التلمود وهو ما كان يسمى عندهم « باجتماع الكلمة » الذي كان يعقد مرتان في العام لمناقشة ودراسة موضوع معين من التلمود سبق تعيينه وتحديده في نهاية الاجتماع السابق (٢) .

ودفع حب رشي لنص التوراة والتلمود على أن يحرص على مزج كل منهما بالآخر في تفسيره لكليهما بهدف الرد على أولئك المفكرين المعارضين للتقليد المروي ، ونقصدهم طائفة القرائين . ومن هنا تمسك رشي بأن يمزج الكتابين بنعضهما ببعض محاولاً أن يجعلهما يبدوان في وحدة واحدة ، وديمومة واحدة ، وأن ليس هناك فارق بين محتوى النصين ، وأن كلا منهما مكمل للآخر بحيث يسيران في اتفاق وتناسق ، وأن هؤلاء المنكرين قدسية التلمود الداعين إلى نبذ تعاليمه وما جاء به هؤلاء لم يكونوا بالنسبة لرشي يسلكون الطريق السوي ، ولعل إنكار القرائين للمأثور الشفوي

عند اليهود « شبيهاً بما كان ينادى به بعض الشيعة في الإسلام من نبذ السنة النبوية ، واتباع ما جاء به القرآن وحده ، وما يطالب به البروتستانت من نبذ التقاليد الكاثوليكية والعودة إلى الأنجيل » (١) .

ويبدو أن فكرة المزج بين التوراة والتلمود في التفسير بهدف إظهارهما في اتفاق تام في محتوَاهما الديني قد جاءت رثى أيضاً نتيجة ما أثر من الآثار الإسلامية في منهجه ، إذا ما علمنا أن التفسير الإسلامي قد قام في بدايته معتمداً على الأحاديث النبوية الشريفة بوصفها أوثق المصادر المفسرة وأقربها لما جاء به النص القرآني حتى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى المسلمين مخاطباً إياهم في حجة الوداع مؤكداً على ذلك : لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بَعْدِي أبداً ، كتاب الله وسنة رسوله . فالكتاب والسنة النبوية هما الركيزتين الأساسيتين اللتين قام عليهما الإسلام وبالإيمان بهما وبما جاء فيهما يكتمل إيمان البشر .

وكما اعتمد المفسرون بالأثر في الإسلام على الربط بين ما جاء في القرآن الكريم والحديث ، حاول رثى أيضاً أن يعمق المفهوم الديني عند اليهود باعتماده على ما جاء في التلمود والربط بينه وبين نص التوراة ، وفي هذا رد منه على أولئك الذين يرفضون هذا التلمود وينكرون ما جاء فيه ، ويتمسكون فقط بالنص التوراتي ، ولا يعيرون المرويات الحبرية مهما جاء فيها أهمية . ويظهر هذا الربط عنده فيما كان يضمّنه تفسيره .

(١) قصة الحضارة ج ١٣ ص ٤٣ . ويبدو أن الشيعة المسلمين لم تكن الفرقة الإسلامية الوحيدة التي تأثر بها القرامون عندما أنكروا المرويات الحبرية ودعوا إلى علم الأخذ بها ، فقد تأثروا كذلك بالمعتزلة عندما قالوا أن بعث الأجسام وما جاء في العهد القديم من أوصاف جسمانية وتشبيهات لذات الله سبحانه وتعالى يجب أن تؤخذ على سبيل المجاز ، كما أنهم يتفقون في ذلك أيضاً مع ما نادى به سعديا الفيومي المعاصر لعنان مؤسس القرائية .

لنص التوراة ما يجده مناسباً من أقوال أحبار التلمود سواء كانت هذه الأقوال بنصها أو بأسلوبه نفسه (١) دون أن يذكر مصادره في أغلب الأحيان . ولعل ذلك يفسر لنا السبب في اختلاف نسخ تفسير رشي الموجودة بين أيدينا ، إذ نلاحظ أن بعض النسخ توجد فيها إشارة واضحة إلى المصدر الذي اقتبس منه رشي ، وبعضها الآخر يخلو من مثل هذه الإشارات والنسخة الأخيرة ربما هي أقرب إلى النسخ الخطية لرشي نفسه أما النسخ التي توجد فيها هذه الإشارات إلى المصادر فقد تم بحثها وإرجاع الأقوال فيها إلى مصادرها الأصلية سواء كانت من التلمود والمدراسيم ، بل نجد أحياناً تعليقات في جمل اعتراضية تبدو من عمل الناشر وليست من عمل رشي (٢) ففي تفسيره لفقرة العدد (٣) نجد النسخة التي رجعت إليها تشير أولاً إلى مصدر التفسير عند رشي وهو السفري ثم بعد ذلك نجد الناشر أو محقق النص يقطع سياق التفسير ويبدى ملاحظة من عنده كما هو واضح فيقول : « وجهاً لوجه : فما إلى فم » (سفري) تحدثت معه . . . إلخ » (٤) فيلاحظ هنا أنه بعد أن ابتدأ رشي تفسيره بقوله « قلت له » نجد ملاحظة الناشر الباحث الطويلة تقطع سياق التفسير إلى أن ينتهي مما يريد أن يقول ثم يعود السياق مرة أخرى .

(١) انظر تفسير رشي للخروج ١٩ : ١٨ ، ١٥ : ١٨ ، ٣١ : ١٧ . وأشعيا ٦٣ : ١ ، والزمور ٢٣ (٢) تفسير رشي لللاويين ٥ : ٢١ (٣) عدد ٥ : ٢١ (٤) الأسفار الخمسة مع تفسير رشي ، والمعنى : وجهاً لوجه : فما إلى فم (سفري) تكلمت معه (واضطر إلى هذا التفسير الذي هو حسب « اليشاط » إذ أن فماً إلى فم قد ذكر للثناء ، وإذا كان الأمر كذلك يكون فماً إلى فم حقيقة على حد تفسيره البسيط ، وهذا غير ممكن حيث كتب يتحدث إليه (عدد ٧ : ٨٩) وانظر هناك رشي . غير أن تفسير فماً إلى فم تحدثت معه . . . وفماً إلى فم ليس كذلك بالضرورة ولكنه أراد أن يقول بوضوح ، والأمر بحاجة إلى الدقة) أن يعتزل هذه المرأة . وهكذا قلت له في سيناء . . . إلخ ، يلاحظ هنا الملاحظة الطويلة التي اعترض بها الناشر تفسير رشي .

وكما سبق أن ذكرت من أن التلمود يعتبر بالنسبة لليهود مصدراً هاماً مع المدراشيم في تفسير وتوضيح النص التوراتي ، لذلك نجد رشي يستخدم التلمود والمدراش بقصد توضيح النصوص وتتابعها وإظهار وحدة الهدف بينها « وفي الجانب الآخر استخدم نصوص الكتاب المقدس في تفسيره للتلمود ليدعم مضمون المسيختات » (١) وذلك بهدف الربط وإيجاد الصلة المتينة بين النصين .

ثانياً : الهدف الخارجي :

من الثابت تاريخياً أنه بينما كان اليهود في بلاد الشرق ينعمون بالهدوء والتسامح الديني والاجتماعي كان اليهود في مختلف البلدان الأوروبية يمرون بفترات من القلق على حياتهم ومستقبلهم وعقيدتهم نتيجة لما كان يسود المجتمعات المسيحية من توجس وريبة في كل ما هو يهودي أو ينتمي إلى اليهودية ، ولعل مرد هذا التوجس يرجع في عقيدة المسيحيين إلى جذور قديمة توارثتها أجيالهم إلى أشربت اعتقاداً راسخاً أن أيدي اليهود كانت وراء صلب السيد المسيح عليه السلام ، وأنهم المسؤولون أولاً وأخيراً عن ذلك ، أضف إلى هذا جانب آخر وهو ما عرف عن اليهود من المنافسة الاقتصادية والطرق المعوجة التي يسلكونها في سبيل السيطرة الاقتصادية في البلاد التي يعيشون فيها ، الأمر الذي جعل هذه الأحقاد الاقتصادية والدينية تتأصل في الصدور « فأصبح كل ما هو يهودي بغضاً لبعض المسيحيين ، وكل ما هو مسيحي بغضاً لبعض اليهود فأخذ المسيحيون يعيبون على اليهود عزلتهم . . . وبدت ملامح اليهود ولغتهم وآدابهم وأطعمتهم ، وشعائهم ، بدت هذه كلها في أعين المسيحيين غريبة

كريمة . . . ولم تكن الشريعة اليهودية تبيح لليهود أن يأكلوا طعاماً مسته
يد غير يهودية » (١) .

وكان اضطهاد اليهود بقوة في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى
لا يسير بنظام ثابت ، أو بصورة منتظمة وإنما اختلفت أساليبه من موطن
إلى آخر . واستمر الوضع على هذا المنوال يتأرجح تارة بين الاضطهاد
والعنف وتارة أخرى بين التسامح واللين ، وإن كانت الدعوة إلى
الاضطهاد وإجبار اليهود على التحول إلى النصرانية هي السمة الغالبة في
العصور الوسطى . فلما دعى البابا اربان الثاني إلى الحرب الصليبية الأولى
عام ١٠٩٥ أحس بعض المسيحيين بشيء من الراحة ، واعتقد الكثير منهم
أن ذلك بمثابة دعوة مفتوحة لهم بأن يتخلصوا أولاً من اليهود في أوروبا
قبل أن يخرجوا لحربهم المقدسة لتحرير أورشليم ولذلك حتى لا يفاجأوا
بنكسة من الخلف ، وأعلن جودفري البويوني قائد الحملة الصليبية أنه
سيثأر أولاً لدماء المسيح من اليهود ولن يترك واحداً منهم حياً ، واشتعلت
نيران الحق عند المسيحيين ضد اليهود ، حتى أصبح الأمر وكأن هذه
الحملة موجهة أصلاً إلى هؤلاء اليهود .

وفي هذا الجو الملبد بغيوم الانتقام من اليهود لعبت فرنسا دوراً هاماً
في هذه الحملة الصليبية ، فمنها خرجت الشرارة الأولى التي أشعلت
الغرب كله ، كما أنها قد أمدت الحملة بأكبر قدر من الفرق العسكرية
« وألقى الشعب بنفسه على المجتمعات اليهودية في تريفرز ، وسبير ،
وورمس ، ومينز ، وكلون وقتلوا كل من رفض التحول إلى المسيحية » (٢)
وعمت هذه الحملة الضارية ولقد تسببت الحرب الصليبية الأولى في

(١) قصة الحضارة ج ١٤ ص ٨٢

تشتيت واضطهاد العديد من اليهود واضطر بعضهم إلى التحول إلى المسيحية علناً ، واعتناق اليهودية سراً ،^(١) وذلك طلباً للنجاة من القتل .

عاش رشي وشاهد بنفسه تلك السيوف المسلطة على أعناق هؤلاء اليهود في مواطن كثيرة ، وأحس بالآسى والألم من أجلهم ، وتفاعل بشدة مع هذه الأحداث . ويبدو أنه قام بدور ما في سبيل التخفيف عن إخوانه في العقيدة يدل على ذلك ما أثير حوله من أساطير شعبية حول تنبؤة بفشل هذه الحملة ، وتقول هذه الأسطورة أن جودفرى قائد الحملة الصليبية « استدعى رشي ليتنبأ له عن نتيجة حملته إلى بيت المقدس ، وعندما لم يأت رشي ذهب القائد الصليبي إليه ، ويختفي رشي خوفاً من غضب الصليبي ، ولم يظهر إلا بعد أن اطمأن إلى حسن نوايا القائد الصليبي ويقص القائد الصليبي خطته كلها بكل تفاصيلها على رشي ، ويطلب رأيه ، ويرد رشي قائلاً أن النصر أكيد إلا أن حكم جودفرى على المدينة المقدسة لن يدوم أكثر من ثلاثة أيام ثم يحدث بعدها أن يستأصل جيشه ، ويعود جودفرى مع قلة من جنوده وثلاثة من الفرسان . وغضب جودفرى لهذه النبوءة قائلاً : احذر أيها اليهودي إذا لم تتحقق نبوءتك فالموت مصيرك ومصير شعبك حتى لو عدت ومعى أربعة فرسان وليس ثلاثة . وتحققت نبوءة رشي بكل تفاصيلها ، فيما عدا شيء واحد هو أن القائد عاد ومعه أربعة من فرسانه ، وتوقع رشي وجموع اليهود أن يصب القائد غضبه على رشي واليهود ، ولكن حدث عند دخوله المدينة أن سقط خجر على أحد الفرسان فمات وتبقى ثلاثة كما تنبأ رشي وهنا يقتنع القائد الصليبي بصدق رشي . . . وعلى غير ما يتوقع الجميع يقوم القائد

بزيارة رشي اعترافاً بقدره ، إلا أن هذا لم يتم إذ مات رشي في نفس الوقت ، (١) وتلك أسطورة لعب فيها الخيال واختلط مع الحقيقة ، إذ أن التاريخ يؤكد أن القائد الصليبي لم يعد بل مات في القدس قبل موت رشي بخمس سنوات ، وهى إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى الذعر الذى عاش فيه اليهود فى هذه الفترة ، ومدى ما عاناه مفكروهم من هذه الأحداث ، وحاول رشي قدر جهده أن يخفف على اليهود وقع هذا الاضطهاد ، ودعى إلى التسامح سواء مع المسيحيين أو مع اليهود الذين أجبروا على التحول عن اليهودية ، لأنهم ما فعلوا ذلك طوعية وأعلن « أن على المجتمع اليهودى أن يقبل هؤلاء الذين اعتنقوا المسيحية . . . وأن يرحب بهم بين صفوفه وأن لا يعترض لهم أحد بما عيس أحاسيسهم » (١) أو معتقداتهم إذ لا ذنب لهم فيما أرغموا عليه ، ولا يجب أن يؤخذوا بما اضطروهم إليه غيرهم .

ذلك كان الجانب السياسى والاجتماعى لليهود فى عصر رشي ، وإلى جانب هذا كان هناك جانب فكرى وعقائدى أحسه رشي فى تلك التفسيرات المسيحية لنصوص العهد القديم . هذه التفسيرات التى كان يقوم بها المسيحيون لخدمة العقيدة المسيحية ، ولتعميق المفهوم الدينى المسيحى ، ولذلك كانوا يستخدمون الإشارات الواردة فى النصوص التوراتية ، كإشارات تنبئ المسيح ، ولم يكن رشي يجهل هذه التفسيرات على الرغم من عدم معرفته بمقدم باللاتينية التى كان يستخدمها المسيحيون فى التفسير ، ولم يكن رشي يلجأ إلى الهجوم على هؤلاء المسيحيين ، وإنما فقط « يوضح أن

(١) نفس المصدر ص ١٤٤

آية فترة استخدمتها المسيحية لأغراضها لها معنى مختلف تماماً ، وتطبيق مختلف» (١) .

ولا شك أن حالة القرب الوثيق التي كان يعيش فيها اليهود جنباً إلى جنب مع المسيحيين في ترويز موطن رشي قد مكنته من أن يقيم معهم محاورات ومناقشات ، وعرف منهم كيف ينظرون إلى نصوص العهد القديم وما تحويه ، والاتجاهات التي تسود تفاسيرهم ، وبصفة خاصة تفاسيرهم لتلك النصوص التي تحتوي إشارات يستغلونها لصالحهم مثل الزامير وأشعيا في الإصحاح التاسع منه حيث يقول في الفقرة السادسة : « لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه . . . » فقيّد شرح مفسروا المسيحية هذا النص على أنه إعلان عن مولد المسيح عليه السلام » (٢) أما رشي فإنه لا يسلم بهذا التفسير ولا يهاجمه في نفس الوقت مع أنه يتفق مع ما جاء عن أحبار التلمود (٣) وإنما يعلن أن هذه الإشارة إلى الولد في الفقرة « ليست سوى تأكيد لمولد الطفل حزقيال الذي سيصبح واحداً من حكام اليهود المشهورين » (٤) فلم يكن من الصعب على رشي الرد على العقائد المسيحية ، وما يضمنوها من شروح وتفسير ، فقد عرف جيداً أن الكنيسة قد غيرت مضمون الزامير إلى تنبؤات في صالح المسيحية مما اضطر المفسرون اليهود إلى شرح هذه الزامير بالإشارة إلى إعلان زمن الخلاص وفسروها على أنها دلالات إلى أحداث تاريخية حتى لا يتعرضوا للنقد ، وقد تبع رشي هذا الاتجاه ، ولذلك يعتبر تفسيره للزامير تفسيراً

Liber: Rashi p. 119.

(١)

Rashi and the Christian Scholar p. 55.

(٢)

(٣) يقصد الحاخامون هنا بالمسيح ، المسيح المخلص الذي ينتظرونه للخلاص .

Rashi and the Christian Scholar p. 55.

(٤)

مرضياً من الوجهة العلمية ، فيقول مثلاً : « يطبق أحبارنا هذه الفقرة على المسيح المخلص ، ولكن لكى نرد على الطائفين المسيحيين نجد من الأفضل تطبيقها على داود » (١) .

ويبدو أن أقوى مثل يدل على التفاعل التام والإلمام الكبير بكل ما يجرى في بيئة رشى من أمور يتمثل في شرحه وتفسيره للمزمور ٩٨ : ٨ والذي يبدو في تفسيره المسيحي تحدى المفسر لليهود وتندره بهم بقوله : « فلتصفق الأنهار بالأيادي ، ولتسأل اليهود الذين يفهمونه حرفياً ، هل للأنهار أيادي ، وهل للأنهار أصوات . . . ويستمر في هذه الأسئلة الإنكارية إلى أن يصل المفسر إلى أن يعلن أن الأنهار هم القديسون أو الأنبياء الذين يذيعون مقدم المسيح » (٢) وهناك العديد من هذه الأمثلة التي توضح اطلاع رشى على ما يدور حوله من الفكر والثقافة المسيحية وإشارته إلى ذلك في تفاسيره (٣) ، وكان يشير إلى المفسرين المسيحيين ويطلق عليهم مينيم .

فإذا أضفنا هذه الحساسية من رشى تجاه التفاسير المسيحية ، وخطر تسربها بين اليهود والخوف من تأثرهم بها وخاصة أن منهم من ارتد عن يهوديته واعتنق المسيحية سواء كرهاً أو طواعية ، ثما جعل الباحثين يقررون « أن رشى قد أراد أن يحمي اليهود الذين كانوا يعيشون في عصره ، ويحصنهم ضد التفاسير التي يقدمها رجال الكنيسة » (٤) إذا

(١) Liber: Rashipp. 119—120:

(٢) Shereshevsky, EZRA: Rashi's and christian Interpretation. p. 5

J.Q.R. Vol. LXI. July 1970.

(٣) انظر تفسيره للمزمور الثامن ، والمزمور ٢١ : ٢ ، وأشعيا ٥٢ : ١٣ ، ٥٣ : ١٢ وغيرها من فقرات العهد القديم وكيف كان يختلف المسيحيون في إرجاع الإشارة في هذه الفقرات إلى المسيح عليه السلام طبقاً لما يفسر به المسيحيون وأن الإشارة هنا كان يقصد بها إسرائيل ومستقبلها (انظر رشى والمفسرون المسيحيين ص ٥٣) .

(٤) Shereshevsky, : Rashi's and Christian Interpretation p. 2.

أضفنا ذلك إلى ما كان يحدث مسبقاً من اتجاه مسيحي عام نحو اضطهاد اليهود ظناً منهم أنهم المتسببون في مقتل المسيح علاوة على أسباب أخرى أملت ظروف العصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية إذا جمعنا كل هذه العوامل أمكن القول أن رشى قد بذل جهده أن يجنب أبناء جنسه ودينه نكبات كثيرة . وكان أسلوبه في ذلك هو أسلوب العالم المفكر ، أسلوب رجل الدين الذي يخاطب رجال الدين المسيحي ، لأنه شعر بأنه إذا أقنع هؤلاء فقد تمكن من إقناع بقية الطائفة ، ولعلمه بما كان يقول به مفكرو المسيحية في عصره من الاطلاع على كل ما يكتب أو يثار حول العهد القديم ، فقد لجأ إلى نفس الأسلوب الذي اتبعوه ، فأخذ يمزج بين التوراة والتلمود في تفسيره فهو يعلم جيداً إيمان المسيحيين بالتوراة ، وموقفهم من التلمود ، إذ كانوا يعتبرون ما جاء فيه من أقوال طعن في عقيدتهم وتنديد بالمسيح عليه السلام ، فأخذ رشى يعمل على إزالة هذه الحساسية المسيحية تجاه التلمود ، في محاولة لتحسين علاقة اليهود بعيرانهم ، وفتح سبل التفاهم مع المسيحيين ، وتجنب الاتجاهات المعادية ، ولقد كان كارهاً للتطرف في أى شيء واعترض على هؤلاء الذين فرضوا على أنفسهم تشدداً وقيوداً كثيرة بسبب مغالاتهم وتعصبهم ^(١) .

ومن هنا يمكن القول بأن تفسير رشى للعهد القديم ، واعتماده في هذا التفسير على المأثور من أقوال السلف من أحبار التلمود ، أو من المدرشين المختلفة ، وتضمين هذه الأقوال لتفسيره أو الإشارة إليها ، مازجاً إياها بالنصوص التوراتية ، دون تفرقة في المحتوى والمضمون إلا فيما ندر ، وبما يتفق مع المنهج الذى يتميز به . هذا المزج بين النصين وما كان وراء

ذلت من أهداف يسعى رشى إلى تحقيقها من وراء ذلك ، هذا المزج يبرز لنا ملامح عامة يمكن إدراكها من تفسيره ونجملها فيما يلي :

أولاً : إن ما قام به رشى من مزج بين التلمود والتوراة يدل كما ذكرت عن حرص شديد من جانب رشى على النص والتراث المتوارث وإن يظل كل منهما جنباً إلى جنب ، وأنه لا تناقض بين محتوى النصين ، وفي ذلك رد مقنع على أولئك الذين ينكرون قيمة التراث ، ولا يؤمنون بما يحتويه ، على الرغم من أن تلك قضية قد سبق لليهود بحثها ومعالجتها قبل رشى بكثير ، إلا أن الأسلوب الذى اتبعه رشى فى معالجتها يختلف عن الأساليب السابقة التى كانت غالباً ما تأخذ مظهر التنافس والاختلاف بين يهود فرقتى الربانيين والقرائين . وتلك ميزة من مميزات رشى ، فهو على الرغم من بعده عن مدارس العراق وفلسطين يعتبر جاءوناً ومفتياً ، وهنا يمكن أن تحدث قفزة فى الزمان والمكان ونعتبره استمراراً لسعديا الفيومى ، فسعديا كرد فعل لمعاصريه القرائين الذين كانوا لا يؤمنون بالتلمود قد دافع عن التلمود ووضعه فى ثنايا تفاسيره للتوراة . وجاء رشى بعده وأدرك أن التلمود وحده صعب على المتدين العادى ، وربما كذلك العهد القديم فحاول المزج بينهما مع التبسيط حتى يستقر فى نفس قارئه المؤمن أن هناك اتفاقاً تاماً بين الشريعة المكتوبة ، والشريعة الشفوية .

ثانياً : أنه فى النصوص الكثيرة التى استخدم فيها التلمود ، ورد فيها بأسلوب هادئ هادف لا افتعال فيه على ما جاء فى التفاسير المسيحية من إشارات اعتبرها المسيحيون دلائل تشير إلى مولد السيد المسيح ، وعلى الرغم مما كان يشعر به رشى والطوائف اليهودية قاطبة فى البلاد المسيحية من ظلم واضطهاد بلغ ذروته فى الحروب الصليبية ، الأمر الذى دفع

ببعض اليهود إلى الارتداد عن يهوديتهم إما كرهاً أو هرباً من التعذيب أو الاضطهاد ، رغم كل ذلك فقد هدف رشي إلى الدفاع عن التراث الديني اليهودي وما وجهه إليه المسيحيون من اتهامات وذلك عن طريق مزج هذا التراث بالتوراة التي يؤمن بها المسيحيون أيضاً . أضف إلى ذلك أن تصدى رشي لهذه التفاسير المسيحية يعطينا مؤشراً يوضح أن رشي أولاً لم يكن بعيداً عن التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة له حتى ولو كانت خارج نطاق الفكر الديني اليهودي ، فما كانت تلك التفاسير تتعلق بأصل من أصول الديانة اليهودية ، وثانياً أن رشي لا بد وأنه كان يعرف اللغة اللاتينية التي كانت لغة التفاسير المسيحية في العصور الوسطى على الرغم من أن بعض الباحثين لا يعترف بمعرفته لهذه اللغة أو على الأقل يشكك فيها .

ثالثاً : إن منهج رشي في التفسير للتوراة قد يختلف عن منهجه في تفسير التلمود ، وأن السمة الواضحة في تفسيره لكلا النصين أنه كما كان يستخدم التلمود في تفسير التوراة ، كذلك كان يستخدم التوراة في تفسيره للتلمود مع الفارق في الدافع لاستخدام النصين إذ أن استخدامه للتلمود يعتبر استخداماً مقيداً في معظمه بما يحتويه النص من قوانين وشرائع وجد نفسه مضطراً إلى استخدامها لحاجة النص التوراتي إلى ذلك ، كما أنه لم يكن يمتلك الحرية الكافية للتصرف في النص التوراتي حيث يعتبره كلام الله وله قدسيته لديه ولدى جميع اليهود ولا يجوز مساس ولو جزئية بسيطة منه ، أما التلمود فهو نتاج المدارس التلمودية المختلفة في الشرق ممثلة في مدارس بابل وفلسطين ولهذا فهو لم يشعر بحرج في تنقيحه ومراجعته إذ به كان النص باللغة الآرامية التي كانت لساناً مبيتاً في هذا الوقت ، ولم تكن هناك علامات للنطق أو علامات للنطق لبداية النص

أو نهايته ، وكانت اللغة غامضة إلى حد كبير ، كما أن الكثير من العادات والآراء المدونة قد أصبحت منسية » (١) وقد استطاع رشي أن يتغلب على هذه الصعاب ، إذ أشار إلى القراءات الخاطئة ، وإلى أخطاء النساخ ، وتعرف على مواطن الحذف والإضافة ، وقارن بين النسخ المختلفة ، إلى أن اكتملت لديه نسخة صحيحة وعندئذ « بدأ في شرح كل لفظة في دقة ، ملخصاً المناقشة في النهاية مرتباً للأفكار حسب درجة صعوبتها ، ووضع حلولاً للمواضع التي يظهر فيها التناقض . بل رد على تساؤلات وشكوك قد توقعها من القارئ » (٢) ولقد لاحظ كثير من الباحثين هذا الفارق في الأسلوب التفسيري الذي عالج به رشي تفسيره لكل من التوراة والتلمود ، وأشاروا إلى ذلك بقولهم : « إن المدقق في تفاسير رشي لكل من التلمود والتوراة يلاحظ أن تفسير رشي للتوراة يختلف في أسلوبه ولغته عن تفسيره للتلمود ، فتفسير التوراة قريب في أسلوبه من أسلوب المشنا ، وتفسيره للتلمود يشبه في أسلوبه أسلوب التلمود نفسه » (٣) .

رابعاً : ويتدقيق النظر والدراسة لتفسير رشي لكلا النصين - التوراة والتلمود - وبناءً على ما أبداه كثير من الباحثين عند مقارنتهم للتفسيرين من أن رشي كان أكثر حرية وانطلاقاً في تفسيره للتلمود عنه في تفسيره للتوراة (٤) عندئذ تتضح لنا ظاهرتين هامتين :

The Judaic Heritage p. 158.

(١)

(٢) نفس المصدر .

(٣) زئيف يعبس : تاريخ إسرائيل ، ج ١١ ص ٢٧

(٤) وذلك بناءً على الاحتياج الذي توصلوا إليه من أن رشي كان يدرك أن نص التوراة كله كلام الله لا يجوز فيه التغيير والتبديل ، أو حتى السماح بمجرد القول بذلك ، وأنه كان يعرف أن التلمود من وضع البشر ولذلك فهو يسمح بأجراء ما يراه الخبر من تغييرات أو تعديلات في نصه .

الظاهرة الأولى : وهى أن رشى بتحرره فى معالجته لنص التلمود وما أقدم عليه من تنقيح للنص ، وبيان الصواب والخطأ فى القراءة ، وإظهار ما قد يكون هناك من أخطاء للنساخ إلى غير ذلك من الأمور التى لم يَقم بها فى تفسيره لنص العهد القديم إنما ينفى ضمناً قدسية هذا النص التى ظلت أجيال اليهود على مر عصورها تضعه فى منزلة واحدة مع التوراة بل ان البعض جعل منزلة التلمود قبل التوراة ، أما رشى فإنه يهدم بذلك تلك النظرية ، فبينما نجده يحافظ ويتشدد فى المحافظة على النص التوراتى كما وصله بصورته وهيئته ولا يسمح بأى تجريح أو نقد ، وأن صورته ولفظه كما هى فى النص لم يغيرها (١) نجده قد امتدت يده وانطلقت تعمل فى نص التلمود على ما سبق ذلك وهذا يتنافى مع قدسية النص .

الظاهرة الثانية : أنه ربما تأثر بما اتبعه فقهاء المسلمين فى موقفهم من الحديث الشريف ومحتواه ، وفى جمعه وتبويبه وتخريجه وتخريج الرواة وتجريحهم أو تعديلهم : وإبعاد بعض الأحاديث وإخراج بعض الرواة ورفع بعض الأحاديث وإضعاف بعضها إلى آخر ما قام به المحدثون . وهذا التأثر قد سبقه إليه إسحق الفاسى من مدرسة الأندلس فى اختصاره للتلمود وتنقيته من المجادلات الزائدة وتبويب النص .

* * *

(١) انظر موقف رشى من اللغة فى الفصل الأول من الباب الثانى عند تفسيره لفظة ألواح التى وردت فى نص التثنية بصورتيه فى الكتابة ورأى رشى فى هاتين الصورتين .

الفصل الثالث

تفسير رشي بالنسبة لمناهج المفسرين اليهود قبله ويعدده

التفسير قبل رشي :

أثرى رشي ميدان الفكر الديني اليهودي بما تركه من تفاسير لكل من العهد القديم والتلمود ، إلى جانب ما تركه من مصنفات دينية أخرى ملأت فراغاً كبيراً في هذا الميدان وبصفة خاصة لدى يهود أوروبا . ولو قيس أي عمل من الأعمال التفسيرية بمدى ما تركه من أثر في النفوس ، وما استفادت منه الأجيال اللاحقة ، فليس هناك في هذا المجال عمل آخر يضاهي ما قام به رشي ، ولا يعيبه اعتياده على من سبقوه ، وإنما يرفع من شأنه تفوقه عليهم وتجديده لأساليبهم وتطويره لمناهجهم . وبصفة عامة فإن تقييم أي عمل تقييماً علمياً سليماً إنما ينبع من زاويتين :

الأولى : منهجية هذا العمل ومكانته بالنسبة لأعمال السلف السابقين .

الثانية : مكانته وما أحدثه من أثر في معاصريه والأجيال اللاحقة به .

وإذا ما أردنا أن نطبق ذلك على أعمال رشي التفسيرية ، لوجدنا أنفسنا أمام عمل متكامل في المنهج ، أحيا تراثاً كاد أن ينسى ، فقد سبق أن ذكروا أن حضارة الإسلام ، وانتشاره في بلاد يقيم فيها اليهود ، وتعايش هؤلاء اليهود جنباً إلى جنب مع المسلمين قد نبه أذهان هؤلاء اليهود إلى أن ينتهجوا نهج المسمين في الاهتمام بدراسة القرآن الكريم شرحاً وتفسيراً ولغة ، واستنباطاً للأحكام ، ووصفاً لمحتواه الأدبي وبلاغة أسلوبه ، ونشط اليهود في هذا الميدان الديني نشاطاً ملحوظاً ، واستطاع القراءون برفضهم

للتلمود واعتمادهم على النص الذى ظنوا أنه منزل أن يوسعوا دائرة الشرح والتفسير فى محاولة للاستقلال والبعد عن محتويات التلمود وإن كانوا لم يستطيعوا التخلص من الأثر التلمودى فى تفاسيرهم (١) واشتهر منهم فى هذا المجال كثيرون أمثال عنان بن داود (القرن الثامن الميلادى) والنهائوندى فى القرن التاسع وسهل بن مصلح ويافث بن على وغيرهم مما كانت لهم آراء واضحة فى الأمور الدينية بصفة عامة .

وفى الجانب الآخر كان مناهضوا القرائين ، وهم فرقة الربانيين تبذل كل ما تستطيع لمقاومة ووقف نشاط القرائين ، وكان سلاحهم فى ذلك هو الإكثار من الرد عليهم ، ودحض آرائهم ، والارتقاء بدراساتهم الدينية حتى ترتفع عما كان يقوم به القراءون . وكان من أشهر من برزوا من الربانيين سعديا سعيد الفيومى ، والذى يعتبره التاريخ واضع الأساس العلمى والفكرى لليهود العرب ، والمؤسس للمدارس اليهودية المختلفة فى اللغة والتفسير والفلسفة وغيرها ، وذلك كله بفضل نشأته وتربيته فى البيئة الإسلامية السمحة المزدهرة بالعلوم والثقافة ، وتأثره الشديد بها سواء فى منهجه فى التفسير أو فى اللغة والمشكل فيها على ما مر ذكره وتبعه فى ذلك كثير من الربانيين « فقد سار صموئيل بن حفى على منهج سعديا وإن كان يعد أكثر منه حرفية (٢) فى ترجماته على الرغم من أنه حاول تفسير صراع يعقوب مع الملاك على أنه حلم (٣) . وكان أهم ما يميز

(١) انظر تفسير على بن سليمان القرائى لسفر التكوين ، وتضمينه الشرح بعض آراء تلمودية ، وإشارة إلى ما كان من اختلاف بين المدارس التلمودية فى التفسير كما حدث مع مدرستى هليل وشماى حول ما إذا كان الله قد خلق السموات والأرض مرة واحدة أم على مرحلتين .
(٢) يقصد المؤلف هنا أن صموئيل بن حفى كان شديد التمسك بمنهج الإشاط على الرغم من لجوئه إلى التفاسير المجازية .
(٣) القاموس المفسر ص ٤٤٩ وانظر أيضاً واكمان الجزء الأول .

هذه المدرسة التفسيرية في ذلك الوقت أنها كانت تنهج منهج اليشاط في التفسير والذي يقوم على تقديم النص بشرح ألفاظه حسب معناها البسيط مع عدم إغفال مضمون الفقرة وارتباطها بمفهوم السياق العام للنص ومراعاة صرف المعنى عن ظاهره في الفقرات التي تتعرض بالتشبيه والتجسيم لذات الله سبحانه وتعالى ، متأثرة في ذلك بمفسري المسلمين ، كما كانت هذه المدرسة سلفية تعتمد على المأثور من أقوال السلف السابقين .

هذه المدرسة وإن اهتمت بالنص شرحاً وتفسيراً ولغة وبياناً لما فيه من أحكام شرعية ، وقوانين عامة إلا أن منهجاً في ذلك كله كان يقوم على الفصل بين لغة النص ، وما يحتويه من الأمور الدينية الأخرى . فعلى الرغم من أن ترجمة سعديا الفيومي لأسفار العهد القديم تعتبر من أفضل الترجمات التفسيرية للنص ، وعلى الرغم مما كان يشعر به ويلاحظه من مشاكل لغوية كثيرة فيه ، إلا أنه مع ذلك لم يضمن أياً من تفاسيره هذه شيئاً من هذه المشاكل وأفرد لها عملاً لغوياً مستقلاً بعيداً عن التفسير الديني أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة وشرحها بمقارنتها باللغة العربية والآرامية ، فاعتبر بذلك واضح اللبنة الأولى في ميدان علم فقه اللغة المقارن . وعلى أية حال فإن سعديا وعلماء مدرسة الجاءونيم التفسيرية كانوا يتميزون بتركيزهم على المسائل الدينية والشرعية في النص ، بعيداً عن المشاكل اللغوية التي كانت غالباً ما تعالج في أعمال مستقلة كما تتميز هذه المدرسة أيضاً بوجود مقدمات تطول أو تقصر تبعاً لمحتوى السفر ومضمونه كما يتضح ذلك في ترجمة سعديا لأسفار العهد القديم ، إذ قدم لكل سفر مقدمة شرح فيها منهجه وبين مضمون السفر والهدف منه ، ولعل هذه المقدمات كانن يقصد بها التعريف بالعهد القديم ومحتواه ،

لا لليهود أنقصهم وإنما لغيرهم من الشعوب الأخرى وخاصة المسلمين الذين يعيشون بينهم .

فإذا تتبعنا المدارس التفسيرية بعد ذلك في كل من شمال أفريقيا وأسبانيا خاصة بعد ضعف مدرسة الجاعونيم وغلق مدارسها في الشرق نهائياً عام ١٠٣٨ ميلادية ، نجد أن التفسير الديني في الأندلس قد نهج مهجاً يختلف عما كانت عليه مدرسة الجاعونيم ، فبينما كان هؤلاء يركزون في تفاسيرهم على النواحي الدينية والفقهية بعيداً عن المسائل النحوية واللغوية ، نجد أن المدرسة الأسبانية قد بدأت من تلك النقطة الأخيرة حيث ركزت اهتمامها على فقه اللغة والمعاجم ودراسة بنية الكلمة وتحليل الجذور الثنائية والثلاثية والفردية منها ، كما تعرضت لتصنيف الأسماء ، وتصنيف الأفعال ، وكل ذلك كمدخل رئيسي وهام لا يمكن فهم النص الديني إلا عن طريقه ، ولذلك كانوا يفسرون فقرات النص من خلال دراسة الفقرة لغوياً وبالمقاييس السابقة . ولعل هناك أسماء كثيرة دامت أعمالها إلى اليوم أمثال مناحم بن ساروق ، ودوناش بن ليرط ، وحيوج ، ومروان بن جناح وغيرهم من رواد النحو العبري والدراسات اللغوية المقارنة الذين اهتموا بلغة العهد القديم ، متأثرين أيضاً بما قام به علماء المسلمين بدراستهم للغة القرآن الكريم ، معتقدين أن أفضل السبل إلى معرفة النص هو معرفة أسرار لغته وبيان ما فيها (١) .

وإلى جانب المهتمين بدراسة النص من خلال لغته ، قامت في الأندلس أيضاً اتجاهات أخرى في شرح وتفسير النصوص الدينية ، هذه الاتجاهات كانت تقوم إما على فحص النص ودراسته وبيان أحداثه وتواريخه ونسبة

(١) انظر المدرسة اللغوية في التفسير . وانظر أيضاً كتاب الأصول لمروان بن جناح .

النصوص إلى قائلها دراسة تتسم بالجرأة والاستقلال في الرأي ، ونقد ما يحتاج إلى نقد كما فعل كل من صموئيل بن جقتيلا وإبراهيم بن عزرا ، أو دراسة تقوم على الأمور الفقهية والتشريعية في النص ، وتلخيص القوانين والأحكام كما فعل إسحق الفاسي في تلخيصه للتلמוד على الرغم مما قوبل به من هجوم ، وإن كان عمل الفاسي في شرح وتلخيص وتبويب التلمود يعتبر في الواقع من قبيل تفسير التفسير إلا إذا سلمنا مع العرف اليهودي بأن التلمود نص ديني قائم بذاته له منزلة نص العهد القديم من ناحية التقديس على الرغم من الإجماع على أن محتوى التلمود ليس سوى تفسير وتقنين لمحتوى العهد القديم . ولعل ذلك يوضح لنا الفرق بين المدرسة الفقهية والمدرستين اللغوية والنقدية في ارتباطهما بالنص ، كما أن عملية التلخيص هذه تعتبر عودة إلى النص الأصلي ولكن بأسلوب آخر . وبالإضافة إلى المدارس التفسيرية الثلاث التي ظهرت في الأندلس كانت هناك مدرسة رابعة تعالج النص بمنهج آخر يقوم على التوفيق بين الوحي والعقل ممثلاً فيما كتبه ابن فاقودة في مؤلفه « الدليل إلى فرائض القلوب » أو « واجبات القلوب » وهو في جوهره كتاب أخلاقي يقوم على إظهار أن الدين ليس مجرد أوامر وقوانين وأحكام ، وإنما هذه القوانين والأحكام نفسها لها جانبها الروحي إلى جانب مظهرها التشريعي فكأنه بذلك يترجم الشريعة وقوانينها الجامدة ترجمة أخلاقية ، كما يحاول أن يكشف عن الجوانب الفلسفية والروحية والأخلاقية في النص ، وهذا المنهج الذي اتبعه ابن فاقودة قد طوره موسى بن ميمون بعد ذلك ، واستغرق في الشرح الفلسفي للنص عندما « حاول أن يجد لتعاليم أرسطو ما يؤكد في العهد القديم »^(١) وذلك في مؤلفه دلالة الحائرين .

ومن هنا يمكن القول أن تفسير النصوص الدينية اليهودية قد اتخذ عدة مناهج مختلفة تبعاً للمدارس التفسيرية في الشرق والغرب ، والقائمين عليها في ذلك الوقت ، وأن هذه المناهج كلها لم تجتمع في تفسير واحد ولم تتوفر لدى مفسر واحد ، حتى كان رشي الذي عاصر بعض هؤلاء المفسرين خاصة مفسري الأندلس ، وربما يكون قد التقى ببعضهم وإن لم تكن لدينا معلومات مؤكدة عن ذلك ، وإن كان هناك ما يؤكد اطلاعه على بعض مؤلفات علماء المدرسة الأسبانية أمثال مناحم بن ساروق ودوناش ابن لبراط الذي ذكرهما كثيراً في ثنايا تفسيره للعهد القديم ، بل نستطيع أن نؤكد أن أياً من أساتذة رشي لم ينل من الشهرة عنده مثل ما نال هذان العالمان رغم معارضته لهما أحياناً .

وإذا كنا نعتبر رشي من هذه الزاوية سلفياً اعتمد بصورة لا تقبل الشك على تفاسير من سبقوه سواء في مدرسة الجاءونيم ممثلة في سعديا الفيومي أو مدرسة الأندلس وخاصة اللغوية منها ممثلة في مروان بن جناح ، إلا أن هناك ملامح خاصة في منهج رشي في التفسير تجعلنا نجزم أنه لم يكن مجرد ناقل لمناهج هؤلاء السلف ، ولا مجرد متأثر بما سبقه إليه المفسرون على اختلاف سبلهم في التفسير ، بل كان مجدداً ومطوراً للمناهج السابقة من ناحية ومضيفاً إليها من ناحية أخرى (١) . فهاتان المدرستان كانتا تؤكدان على المعنى الحرفي المنطقي للنص المعروف بمنهج اليشاط ، ولا تكاد كل منها تعترف بسواه بل وتهاجم التفسير المجازي القائم على الدراش . وعلى الرغم من أن رشي انتهج هذا المنهج في تفسيره ، وكثيراً ما كان يؤكد اختياره له بقوله إن النص لا يخرج عن معناه البسيط (٢) وأنه

(١) انظر التحرر في استخدام اللغة . (٢) انظر مقدمته لنشيد الأناشيد .

يفضل النشاط منهجاً له ، إلا أنه مع ذلك لم يهمل الدراش على الإطلاق بل مزج وجمع في تفسيره بين منهجى النشاط والدراش واستخدم المنهجين بل وجدت له أسفار كاملة كان يجد نفسه مدفوعاً إلى تفسيرها طبقاً للدراش لطبيعتها العلمانية (١). وبذلك تمكن رشي من استخدام المنهجين معاً خاصة إذا لم يتعارض الدراش مع النشاط ، وإلا اتجه إلى النشاط وفسر به « وهذا الاتحاد التام بين النشاط والدراش عند رشي هو الميزة الخاصة للمدرسة الفرنسية في التفسير » (٢) التي وضع رشي أساسها . وحتى منهج النشاط نفسه نجد أن رشي قد جدد وأضاف إليه ، فهو كمفسر ديني قد أدرك أهمية فهم النص ، وفهم معاني ألفاظه ، ولهذا فقد اعتمد في شرح كلماته على توضيح الاشتقاقات النحوية للألفاظ وبيان ما قد يكون فيها من غموض أو لبس اعتماداً على مواقع النبر إلى غير ذلك من المعالجة اللغوية للألفاظ التي عدها سعديا الفيومي بعيدة عن التفسير الديني ، وأفرد لها مؤلفات مستقلة ، كما اعتبرها مروان بن جناح وأصحاب المدرسة اللغوية أساساً نفذوا من خلاله إلى التفسير الديني ، وعالجوا بعضاً من فقرات العهد القديم من هذه الزاوية .

وكما استخدم رشي في تفسيره منهجى النشاط والدراش ومزج بينهما ، استخدم أيضاً المنهج اللغوي المقارن الذي يقوم على الاستعانة باللغات الأخرى لتوضيح معاني الألفاظ ، ولذلك فقد لجأ إلى ألفاظ فرنسية العصور الوسطى والألمانية ، وضمنها تفاسيره بهجاء عبري ، وذلك عندما يشعر أن اقتباس مثل هذه الكلمات قد يعينه على توضيح المعنى وتقريبه إلى فهم القارئ ، كما أنه يساعد في نفس الوقت على تفسير وبيان

(١) انظر تفسيره لنشيد الأناشيد ، وأستير ومقدمته على نشيد الأناشيد . وتفسيره للمزامير .

(٢) وكلمان . ج ١ . ص ١٨٨

ما يشكل لديه من معاني الألفاظ في وقت لم تكن المعاجم اللغوية قد اتخذت مكانتها بعد . وإن كان سعديا الفيومي قد سبقه إلى هذا المنهج المقارن بمساعدة كل من العربية والآرامية ، وكان أدق منه في ذلك ، إلا أنه شرحها منفصلة عن التفسير .

وبينا كان رشي يحرص على أن يسير تفسيره طبقاً لمنهجى البشاط والدراش ، مضيفاً إلى ذلك ما يقتضيه التفسير من شرح لغوى . إلا أنه لم يحاول أن يتطرق في شرحه إلى الاتجاهين الذين استحدثتهما المدرسة الأندلسية وهما الاتجاه القدى ، والاتجاه الفلسفى الاخلاقى في التفسير . ولم يكن إهمال رشى لهذين الاتجاهين وعدم التعرض لهما في شرحه ناتجاً عن قصور في فكر رشى وثقافته ، وإنما كان ذلك نتيجة إحساسه بقدسية النص ومنزلته عنده ، فقد سبق أن علمنا أن التوراة بالنسبة له كلام الله الذى نزل على موسى عليه السلام ، ولذلك فهو يحتفظ بهذا النص كما وصل إليه ، ولم يفكر أن يغير أو يعدل من ألفاظه ، أو حتى مجرد الإشارة إلى مواضع يجوز فيها التعديل أو التغيير في كلمات النص مثلما « فعل مروان بن جناح الذى أعطى أكثر من مائتى مثل على المحذوفات في النص » (١) التى ربما يكون قد حذفها الناسخ وأبدلها بألفاظ أخرى . ولذلك فالنص عند رشى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك أو يجرؤ أحد وخاصة هو على نقده ، فنصوصه كلها من عند الله . ومن هذا الاعتقاد لم يلتفت رشى إلى ما قد يكون قد وجه للكتاب من نقد بعكس ما عرف عن ابن جقتيلا وإبراهيم بن عزرا إذ أن من المعلوم أن ابن جقتيلا قد اقترح تاريخاً متأخراً لبعض المزامير ، كما شك بن عزرا في نسبة بعض

(١) أوتسر يسرائيل (مروان بن جناح) .

الأسفار إلى موسى ، واعتبر أن سفر أيوب أسطورة فلكلورية مترجمة من لغات أخرى (١) ، كما عارض ابن عزرا كثيراً من المفسرين الذين ضمنوا تفاسيرهم شروحاً مدرّاشية ومجازية ، وأقاموا تفاسير خيالية حول أبسط كلمات العهد القديم ، واعتبر ذلك من الأخطاء الجسيمة التي وقع فيها هؤلاء المفسرين « ولذلك حاول ابن عزرا أن يتجنبها في تفاسيره ، وكان هدفه من ذلك أن يجعل النص واضحاً بطريقة سهلة وطبيعية ومعقولة » (٢).

ولم ينس رشي مهمته الأساسية. كمعلم ورجل دين ، ومن هذا المنطلق كان يضع تفاسيره لجماهير اليهود ويفسر لهم ما يراه غامضاً عليهم في فقرات النص ، ولم يكن يكتب للخاصة المثقفة فقط ، بل « لعوام الأرض » حسب التعبير اليهودي ، ومن هنا أطلق على تفسيره « التفسير الشعبي » . ولم يقحم نفسه في تعقيدات لا طائل منها « ونظراً لأنه لم يدخل التأمّلات الفلسفية في عمله لم يتعرض للنقد ، وكانت شهرته أعظم من شهرة موسى بن ميمون الذي تعرض لنقد وهجوم شديدين » (٣) وربما يعطينا ذلك دلالة عن الأسباب التي دعت رشي أن يحجم عن كتابة مقدمات لتفاسيره على الرغم من أنه كتب مقدمة لنشيد الأناشيد وأخرى لزكريا . فهو لم يرغب في أن يدخل بمقدماته هذه في أمور قد تؤخذ عليه أو تبعده عن غايته الأصلية وهي شرح وتبسيط النص وتعليمه لجماهير اليهود في أسلوب يمكن فهمه وإدراكه بعيداً عن أية تعقيدات فلسفية وحتى لا يدع مجالاً لتسرب الشك في نفوس الجماهير وخاصة في تلك البلاد التي لم يكن اليهود فيها في أمان على أرواحهم ودينهم .

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة . ترجمة دكتور حسن حنق .

Jewish Post Biblical History. p. 105.

(٢)

Liber Mourice: Rashi p. 184.

(٣)

وعلى الرغم من أن رشى لم يتعرض في دراسته لنصوص العهد القديم لأى اتجاهات فلسفية أو نقدية ، ولم يحاول أن يحمل ألفاظه معانى تجهد ذهن فى فهمها ، إلا أن كل ذلك لا يعيب منهجه فى التفسير الذى يمكن أن نقول عنه أنه منهج يتميز بالشمولية والتجديد إذا ما قيس بمنهج المفسرين قبله . فإلى جانب ما ضمنه تفسيره من اتجاهات لغوية متجددة ودينية مبسطة ، نجد أن للبيئة التى يعيش فيها نصيب فى تفسيره إذا ما اقتضى الأمر ذلك ، فلم يكن يهمل مظاهر الحياة العامة ، فوصف الأسواق ، والصفقات التجارية التى تتم فيها ، كما وصف القنوات والبحار والموانى وكان باستمرار يربط بين القديم والحديث إذا ما سنحت الفرصة لديه ، ولعل من أجمل ما وصفه السفينة وأجزاءها المختلفة مهما كبرت أو صغرت . فنجد يصف الصارى فى السفينة بقوله : « الصارى هو العمود الطويل المستقيم الموجود فوق ظهر السفينة حيث تعلق عليه الأشرعة » (١) ثم يصف مجاديف المركب حتى دفة السفينة يصفها فى تفسيره بقوله : « ودفة السفينة عبارة عن قطعة من الخشب العريض . توضع فى نهاية السفينة فى مواجهة الصارى ، وعن طريقها يتم توجيه السفينة ويسيطر القبطان عليها » (٢) .

وهناك ميزة أخرى لم يسبقه إليها أحد من المفسرين قبله اكتسبها من تدرسه لتلاميذه ، وحرصه على أن لا يترك أحداً منهم مقعده إلا وكل ما ألقى إليه ماثل أمام عينه ، وفى سبيل إتمام ذلك كان رشى لا يدع وسيلة من وسائل الإيضاح إلا واتباعها ، حتى أنه كان يستعين أحياناً بالرسم وفى ذلك يقول وكسبان عنه « وكمدرس أدرك قيمة الفن التعليمى لوسائل

(١) تفسير رشى لخرقياى ٢٧ : ٦ (٢) نفس المصدر .

الإيضاح وضرب الأمثلة التي تمكنه من إظهار المعنى المطلوب مما جعل عمله أكثر وضوحاً لدى القارئ ، (١) وكثير ما كان حفيده رشبام يقول عنه أن جده كان يستعين بالرسم كوسيلة من وسائل الإيضاح في الشرح ، وأن مخطوطاته الأولى يظهر فيها ما كان يرسمه رشي من أشكال توضيحية ، وأنه كان يشرح الشيء ثم يقول مثل هذا ويشير إلى ما رسمه ، مما أضفى على تفسيره تكاملاً وتجديداً وشمولية ربما تفتقد في التفسير السابقة عليه .

فإذا كان رشي قد طور مناهج التفسير السابقة عليه ، مضيفاً إليها ومكملاً لما فيها من نقص ، ومهملاً لبعض الاتجاهات النقدية والفلسفية التي كان يرى أن لا حاجة إليها وخاصة بالنسبة لجماهير اليهود الذين يهتمهم الوقوف على ما يحتويه كتابهم من عظة أو أوامر . إلا أنه بالنسبة لتفسيره للتلمود وربما كان أكثر حرية ، فهو قد تلقى دزاسته التلمودية في المدرسة الألمانية التي أنشأها جرشوم بن يهودا حيث تعلم على يد تلاميذه في كل من مينز وورمز . وفي مينز اتجه إلى عدم الاعتماد فقط على سماع الشرح بل كان يدون ما يمكن تدوينه من شروح أساتذته في كراسات كانت تسمى « كونترز » (٢) ثم بعد ذلك كان ينقح هذه التدوينات مستعيناً بما يكون قد دونه زملاؤه وعندما عاد إلى ترويز أكمل هذه الشروح وأضاف إليها وغير ما يحتاج منها إلى تغيير .

وقد انتهج رشي في شرحه التلمود لتلاميذه منهج مدرسة الجاءونيم وذلك في انتقائه للمواد التي سيقوم بشرحها ، ولم يكن يتبع - كما فعل

Waxmann. V. I. p. 192.

(١)

(٢) الكونترز وجمعها كونترزيم : عبارة عن مخطوط لا يدونه التلميذ من شروح أساتذته ، وقد أطلق هذا الاسم بصفة خاصة على المخطوطات المتعلقة بشرح وتفسير التلمود في مدرسة جرشوم ابن يهودا في ألمانيا .

في العهد القديم - ترتيب أبواب الكتاب ، وإنما كان يختار موضوعاً معيناً ثم يبدأ في شرحه للتلاميذ ، ويحثهم على تدوين ما يسمعون منه منتهجاً في ذلك أسلوب الحوار في الشرح حيث كان « يقسم القارئ لتفاسيره إلى من يلقى السؤال ومن يجيب عليه » (١) مسهباً في الشرح والتعليق مضيئاً مدلولات تاريخية إلى جانب وصفه لما كان يتبع من عادات وتقاليده سادت في عصر التلمود . كما اجتهد في تحديد بعض الأماكن الجغرافية طبقاً لمواقعها التي كانت عليه في ذلك الوقت . ولقد ساعده في ذلك تمكنه من محتوى العهد القديم لغة وفهماً وامتلاكه للحاسة اللغوية جعلته يسهب في الشرح إسهاباً لم يلاحظ في العهد القديم ، مازجاً بينه وبين التلمود بصورة مدروسة ومتقنة بهدف توحيد النصين وإظهار ما بينهما من رابطة واتفاق .

رشي وجيل الإضافيين :

فإذا انتقلنا من مرحلة السلف - التي كان فيها رشي رغم اعتماده وتأثره على ما تركه هؤلاء من تراث قد طور وجدد في منهج التفسير وأضفى عليه تكاملاً وشمولية - إذا تركنا هذه المرحلة إلى مرحلة الخلف لنرى كيف كانت تفاسيره وقيمتها ومكانتها بينهم فإننا نجد أن رشي منذ البداية قد ملأ فراغاً كبيراً في مجال الفكر الديني اليهودي لم يسبقه إليه أحد في فرنسا بنفس الصورة التي كان عليها فكرة « فقد تفوقت تفاسيره على جميع من سبقوه حتى قال أحد المدافعين عن أعماله في مقدمة لكتاب عنه : (قبله لم يقم مفسر واعظ خبير في دروب التلمود) ، إذ فسر بلغة سليمة ولولاد لأصبح التلمود البابلي في طي النسيان » (٢) .

(١) Waxmann. V. I. p. 268.

(٢) اوتسر إسرائيل ، مادة رشي .

ونحن نعلم أن اليهود في فرنسا والبلاد المسيحية كانوا يهتمون بالدراسات الدينية أكثر من اهتمامهم بالمسائل العلمانية والدراسات النحوية واللغوية وأنه وجد هناك بعض الشراح والمهتمين بدراسة العهد القديم والتلمود أمثال مناحم بن حلبو « الذي يعتبر من أوائل المفسرين الفرنسيين الذين يؤكدون على المنهج الحرفي ، وإن لم يهتم كثيراً بالمسائل النحوية واللغوية ، بينما كان موسى هدرشان يفضل الشروح الدراشية (١) وعلى الرغم من تأثر رشي الواضح بكل منهما إلا أنه مع ذلك تفوق عليهما كثيراً ، وجمع في تفسيره بين المنهجين ، بالإضافة إلى عنايته بالمسائل النحوية وكل ما يتعلق بلغة النص وكان أبرز مظاهر التفوق في هذا الميدان أن رشي قد تمكن من أن يكون لنفسه مدرسة تفسيرية ، وأنشأ جيلاً من الحواريين حافظوا على منهجه وأسلوبه في التفسير وتبعوا خطواته في هذا المجال .

أنشأ رشي هذه المدرسة التي عرفت بعد ذلك في تاريخ التفسير اليهودي بمدرسة الإضافيين ، أو جيل الإضافيين واستمر عملها إلى ما يقرب من نهاية القرن الثالث عشر الميلادي في أنحاء شتى من فرنسا . وقد تكونت هذه المدرسة في بداية أمرها من أفراد عائلة رشي نفسه الذين جلسوا إليه ، واستمعوا لشرحه وتعلموا على يديه ، وساعدوه كثيراً على مواصلة عمله وكان أبرز ممثلي هذه المدرسة في بدايتها يهودا بن ناثان . ومائير بن صموئيل اللذان تزوجا ابنتي رشي ، وأنجبا أولادهما أصبحوا استمراراً لهذا الجيل ، ويبدو أن تأثير رشي على هؤلاء التلاميذ كان قوياً حتى أنهم لم يستطيعوا بعد وفاته أن يتخلصوا من قوة السيطرة الفكرية له عليهم .

وإن كان الجيل المتأخر منهم قد تحرر إلى حد ما من قوة هذا التأثير .
ولهذا فربما يكون من الأفضل أن نقسم جيل الإضافيين زمنياً إلى مرحلتين :
المرحلة الأولى : مرحلة الارتباط الوثيق برشى ومنهجه وأسلوبه وما
خلفه من تفاسير .

المرحلة الثانية : مرحلة الاستقلال الذاتي في العمل المبني أساساً على
نفس المنهج الذى اتبعه رشى .

وفيما يتعلق بالمرحلة الأولى - مرحلة الارتباط - فإنه لمن الواضح أن
مفسرى هذه المرحلة لم يتمكنوا من الانفصال التام عن رشى وأعماله
التفسيرية واتخذ كثير من تلاميذه الذين واصلوا الدراسات الدينية نقطة
بدايتهم في هذا المجال العكوف على تفاسير معلمهم يكملونها ويضيفون
إليها ، ويثبتوا ما أمكنهم من ملاحظات عليها . وقد أدى ذلك بمرور
الوقت إلى ظهور ما يسمى « بالإضافات » لتفسير رشى . وكان أهم من
حمل عبء هذه المرحلة إلى جانب يهودا بن ناثان ، ومائير بن صموئيل -
صموئيل بن مائير حفيد رشى وابن مائير بن صموئيل ، وقد عرف باسمه
المختصر رشبام . وهناك أيضاً يوسف بن سيمون كارا « الذى يعتبر تلميذاً
وصديقاً لرشى ، ويعترف بفضله عليه . وقد كتب إضافات على تفاسير
رشى ، كما كتب جزءاً من تفاسيره بناء على نصيحة رشى له » (١) وعلى
الرغم من أن أستاذ كارا الأول هو مناحم بن حلبو ، إلا أنه قد تأثر
كثيراً بمنهج رشى في التفسير ، حتى استخدامه للألفاظ الأجنبية في
شرحه ، وإن كان قد تفوق على أستاذه في هذه الناحية « إذ كان لا يكتفى
بالترجمة الفرنسية لبعض الألفاظ ، ولكنه كان يهتم أيضاً باللهجات

وأجزاء كاملة من الجملة بأسلوب موسع على عكس الأسلوب المختصر الذى كان يتبعه رشى « (١) .

ويبدو مدى الارتباط الوثيق بين رشى ويوسف كارا فيما يكاد يجمع عليه كل من أرخوا له ، بأنه لم يقم بوضع تفاسير ومؤلفات مستقلة للعهد القديم ، فيما عدا القليل منها كتفسيره للأنبياء ولعدد من المكتوبات وبصفة خاصة تفسيره لآيوب الذى اعتمد فيه على تفسير سعديا الفيومي ، ونقل عنه بعضاً من ألفاظه كما سبق ذكره . أما بقية الأسفار فلم تكن مجهوداته التفسيرية فيها سوى « أنه أضاف ملاحظات هنا وهناك على تفاسير رشى » (٢) . وقد أثار أحد الدارسين لتفسير يوسف كارا جدلاً حول ما إذا كان كارا يعتبر فى هذه الحالة امتداداً لرشى فى أسلوبه ومنهجه وأنه لم يأت بجديد فى ميدان التفسير الدينى سوى ما أضافه من ملاحظات سواء كانت مكملية أو موسعة لتفاسير رشى ، واعتراض على هذا الافتراض الذى ينزل بقيمة يوسف كارا فى التفسير فقال : « لا يجب علينا أن نفترض وجود ارتباط يوسف كارا برشى » (٣) . ثم أخذ يدلل على صحة ما ذهب إليه من تفاسير كارا نفسه ، وأنه قد خالف رشى فى كثير من التفاسير ، ولم يكن مجرد تابع للمنهج الذى انتهجه الأستاذ بل كان له أسلوبه ورأيه المستقل ويستدل على ذلك بما جاء فى تفسير كارا لأشعيا ٢ : ٢٠ حيث خالف رشى فى رأيه عندما قال : « إنه المفسرين يخطئون ويخدعون الناس ويعتبر الباحث ذلك دليلاً كافياً على اختلاف كارا عن رشى ، وعلى استقلاله فى منهجه وعدم ارتباطه به فيقول : « وإزاء لغة جريئة إلى هذا الحد يتحدث بها كارا عن رشى ، فإن العقل لا

(١) تفسير يوسف كارا ص ١٠ (٢) المصدر السابق ص ١٠

(٣) نفس المصدر ص ١٣

يتصور أن نقرر أن تفسير كارا يعتمد على تفسير رشي ، أو أنه توسيع بحث لتفسيره ، إن تفاسير كارا أوسع بكثير من تفاسير رشي ، وفيها معالجة أعمق للعلاقة بين الأقوال والألفاظ والتعاليم . وعند رشي تنقص المعالجة الشاملة لأقوال الحكماء السابقين التلموديين والمدراسيين في الوقت الذي يقدم فيه كارا الكثير منها ، (١) والباحث محق في أن بعض تفاسير رشي تتميز بالاختصار الشديد ، وأن تفسير كارا ربما يكون أكثر توسعاً ، إلا أنه مع ذلك سواء في توسعه أو اختصاره كان مرتبطاً مع رشي في المنهج ولا يعيبه ذلك فليس معنى اتباع التلميذ لأستاذه أو تأثره به أنه أصبح مجرد ظل له ، وإنما يتحتم عليه أن يجدد ويطور ما أمكنه ذلك ، مؤيداً أو مخالفاً أستاذه ، ورشي نفسه قد مر بهذه المرحلة إذ لا يمكن تجاهل تأثره الشديد بمدارس التفسير السابقة سواء مدرسة الجاعونيم أو الأندلس إلا أنه كان نشطاً واستطاع أن يجدد ويطور المناهج السابقة عليه ويزيد عليها ويجعلها متكاملة وهذا سبب استمرار تفاسيره حتى الآن .

أضف إلى هذا أن رشبام وهو صديق لكارا ، وتلميذ لنفس الأستاذ ، وأحد الذين ساهموا في قيام جيل الإضافيين نجده أحياناً يختلف مع جده في التفسير ، وينقد رأيه إذا احتاج الأمر إلى ذلك ، بل إنه « قدم عديداً من الاقتراحات إلى جده الذي قبلها واقتبسها في تفاسيره » (٢) ومع ذلك فهو ينتهج منهجه ويتبع خطواته وإن خالفه في أنه كان يتبع فقط منهج البشاط . ومن الواضح أن هذا الجيل من المفسرين ما كان يمكنه الاستمرار بهذا الأسلوب إلا لأنه يمتلك مخطوطات رشي المدونة والمنقحة والتي تعتبر بالنسبة لهم كنز ثمين في وقت ندر فيه الحصول على أية مؤلفات . وهذا

(١) نفس المصدر . (٢) وكمان ج ١ ص ١٩٤

سر اعتمادهم عليها وارتباطهم بها . وعلى أى هؤلاء جميعاً يفتخرون أول بواكير إنتاج رشى فى حقل التعليم وتبعهم كثيرون غيرهم (١) .

أما المرحلة الثانية يمكن أن نطلق عليها تجاوزاً مرحلة الاستقلال الفكرى القائم أساساً على الأسس والقواعد التى وضعها رشى . ومن مفسرى هذه المرحلة من عاصر الأيام الأخيرة لرشى ، ومنهم من لم يكن له شرف المشول بين يديه وتلقى العلم منه ، بل تتلمذ على تلاميذه ، ولعل أهم مثل لهذه المرحلة من الإضافيين هو يعقوب تام الذى ولد عام ١١٠٠ م واشتهر بعد ذلك بلقبه ربينو تام وهو ابن مائير بن صموئيل وشقيق رشام وقد مات جده وهو ما يزال فى مرحلة الطفولة (٢) . تتلمذ يعقوب تام كما يذكر كتاب سيرته على يد والده وتحت إشرافه ، فنقل إليه ما تعلمه من حمية فى المنهج والأسلوب واللغة ، كما قرأ عليه مخطوطاته ، وما قد أضيف إليها . واتجه يعقوب تام إلى الدراسات التلمودية بصفة خاصة وبرز فيها ، وعلى الرغم من أنه حاول فى هذه الدراسات أن يكون ذا طابع مميز عن غيره ، وأنه نجح إلى حد كبير فى ذلك إلا أنه لم يستطع أن يستقل نهائياً عن منهج وأسلوب رشى ، ولا شك أن ذلك دليلاً على شمولية هذا المنهج وتكامله . ولقد أثار بعض الاعتراضات على تفسير جده ، مقترحاً حلولاً جديدة لها ، ولعله قد لجأ إلى ذلك بعد أن رأى أن هذه التفسيرات التى قام بها الحبر يصعب تقليدها أو نقلها لبساطتها واختصارها (٣) . ويعتبر بعض الباحثين أن أهم الإضافات الجديدة لرشى « تلك التى أضافها يعقوب تام زعيم الإضافيين الفرنسيين ، والذى حدد المنهج الذى سار

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الأول (تلاميذ رشى) .

(٢) من المعلوم لدينا أن رشى مات عام ١١٠٥ وهذا يعنى أن يعقوب تام كان يبلغ من العمر

حوالى خمس سنوات . (٣) لير ص ١٩٠

عليه من جاء بعده منهم ، وإن حاد قليلاً عن المنهج الذى كان عليه رشى ، وكانت معظم إضافاته موجهة إلى تصحيح النص وتحديد القراءة السليمة^(١) ومن هذه العبارة يمكن اعتبار رابينو تام إضافياً مجدداً ، حاول الاستقلال عن جده وتفاسيره ومنهجه ورسم منهجاً للسير عليه إلا أنه لم يبتعد كثيراً عن منهج جده ، بل حاد عنه قليلاً . حتى ما أضافه من إضافات إلى تفاسيره لم تكن إلا إضافات تتعلق بالنص نفسه . كما توضح تلك العبارة أيضاً مدى رسوخ هذه التفاسير في أذهان هذا الجيل .

وإلى جانب رابينو تام كان هناك إسحق بن صموئيل بن مائير (١١٢٠ - ١١٩٥ م) وهو ابن رشبام حفيد رشى تتلمذ على يد والده والرعيل الأول من خيل الإضافيين وعرف قدره في الأوساط الدينية حتى أنه أخذ مكان عمه في ترويز وقد قام إسحق بعمل شروح متعددة ، إلا أنها كانت شروح مبنية أصلاً على شروح الجد الأكبر - رشى - متخذة نفس الأسلوب والمنهج على الرغم مما يبدو فيها من استقلالية وسمات خاصة . واستمر هذا الجيل من المفسرين يبحثون ويدرسون ويعلمون الأجيال بعدهم « وكان تفسير رشى أساساً لإضافاتهم مكملين له أو شارحين ، وفي كلتا الحالتين يظهر أثر رشى عليهم »^(٢) والحقيقة أن الكثيرين منهم مهما كان ظاهر أعمالهم يبدو فيه الاستقلال والبعد عن المنهج الأصلى لرشى ، ومهما حاولوا أن ينقدوه ، أو يصححوا بعضاً من تفاسيره مخالفين له أحياناً إلا أنهم فى النهاية كانوا لا يستطيعون إنكار فضله ، واعترفوا بمقدرته وموهبته « وقد اعتمد عليه كل من خالفوه ، وحتى فى خلافاتهم معه فقد أعلنوا تقبلهم له ، وانحنوا أمامه ، كما فعل ذلك يوسف كارا ،

Jewish post Biblical History p. 147.

(١)

(٢) لير ص ١٩٢

وصموئيل بن مائير ، ويوسف يعخوزشور وغيرهم .^(١) من مؤسسي ومفسري مدرسة الإصافيين في فرنسا .

وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر عندما بدأت معالم الانحدار تتسرب إلى التفسير الديني اليهودي من جديد نتيجة للظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بهم ، انحصرت معظم الأعمال التفسيرية في نطاق ضيق ، وتميزت بطابع دفاعي في مواجهة الزحف المسيحي عليهم ، وكتبت إضافات أخرى على العهد القديم والتلمود ، وظل الحال بهذه الصورة إلى ما بعد القرن الثالث عشر وفي خلال هذه الفترة الطويلة « لم تكن هناك أعمال أصيلة بل مؤلفات منسوخة في أغلبها ، وأهم هذه الأعمال (الجنة) كتبه هارون بن يوسف (١٢٥٠ م) . . و (قربان يهودا) كتبه يهودا بن العازار من ترويز ١٣١٣ م . . وكل هذه الكتابات يظهر فيها أثر رشي . بل إن بعضها يعتبر تفاسير لكتابات رشي على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا وثيقي الصلة برشي أو معبرين عن روحه ، وخاصة بعد أن استسلموا للأجادا والتفاسير الصوفية وهذا كله يكاد يكون غريباً على منهج رشي »^(٢) وعلى أية حال فمما لا شك فيه أن هذا الجيل من الإصافيين كان جيلاً منتجاً في مجال الفكر الديني اليهودي وبصفة خاصة في مجال الدراسات التفسيرية على العهد القديم والتلمود يذكرنا بعظمة إنتاج مدارس الجاؤونيم في هذا المجال في الشرق ، أضف إلى ذلك ما أنتجه هذا الجيل من أعمال دينية أخرى مثل كتب الصلوات والابتنهالات الدينية ، والفتاوى الشرعية وغيرها . ومع هذا فإن هؤلاء الإصافيين بجهوداتهم التي لا تنكر لا يمكن فصلهم منهجياً وعلمياً عن معلمهم الأول ومؤسس مدرستهم

(١) Baron: A Social and Religious. History of Jews V. 6. p. 278.

(٢) ليبر ص ١٩٦ - ١٩٧

وهو رشي ، فهم امتداد له مكملين أو مضيفين يتساوى في ذلك جيل الارتباط أو جيل الاستقلال .

رشي وسبينوزا :

بعد أكثر من خمسة قرون من موت رشي ولد سبينوزا (١) وهو يهودي درس التوراة والتلمود وكان يعد نفسه للحاخامية ، ولمع اسمه كفيلسوف وجه اتجاهه نحو الدين فألف كتابه المعروف « رسالة في اللاهوت والسياسة » تعرض فيه لموضوعات كثيرة منها النبوة والمعجزة وأفرد جزءاً منه للتفسير الديني . حاول سبينوزا في كتابه هذا أن يضع منهجاً محدداً لتفسير الكتب المقدسة ، ووضع له أسساً معينة أراد لها أن تكون كلها من داخل النص لنفسه ولا يعترف بأي نظام تفسيري يقوم على الاستعانة بشيء من خارج النص . فما هي العلاقة بين كل من منهج رشي وما اقترحه سبينوزا كمنهج للتفسير ؟ وهل من تأثير لرشي على سبينوزا في ذلك ؟

أشار سبينوزا في كتابه السالف الذكر إلى أن المنهج السليم في التفسير يجب أن يقوم على الكتاب نفسه ، ولا بد أن يستمد المفسر كل مقومات التفسير من النص المفسر ، وبذلك يحدد العملية التفسيرية بنائها عبارة عن نص ومفسر فقط ، ورفض ما دون ذلك من تفسيرات لا تقوم على هذه النظرية مفترضاً أنها قد تقوم على أهواء شخصية أو طائفية ، وأعله

(١) ولد سبينوزا في النصف الأول من القرن السابع عشر (١٦٣٢) في أمستردام بهولندا . وهو يهودي تلقى تعليمه في اليشيفا وعرف العبرية وأجادها ، ودرس مؤلفات موسى بن ميمون وشروح ابن عزرا وبعض من كتب القبالا ولا شك أنه درس رشي وكان يعتبره أحسن مفسري العهد القديم ، وهناك قصص كثيرة عن مسألة تحوله عن اليهودية أو طرده منها حسب بعض الروايات ، ويقال أن كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ليس إلا تعبيراً عن معاناته الشخصية إزاء ما لقيه من رجال الدين اليهود والمسيحيين على السواء مما جعله ينظر إلى الأديان نظرة خاصة يشوبها الشك (انظر اوتمر إسرائيل ، سبينوزا للدكتور قواد زكريا) .
(رشي)

كان يقصد بذلك تلك الاختلافات في التفسير بين كل من اليهود المسيحيين حول بعض ما ورد من اشارات رمزية في أسفار العهد القديم وتفسير كل منهم تلك الإشارات لصالحه ، ولهذا فقد وضع قاعدة عامة للتفسير يقول عنها : « وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها » (١) ثم يسهب في الحديث عما يقصد بالفحص التاريخي للنص والذي ينتحصر في الأسس التي يقترحها للمشجع السليم في التفسير والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

أولاً : يجب أن يفهم المفسر طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس ، والتي اعتاد مؤلفوا هذه الأسفار التحدث بها وبذلك يتمكن من فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص ومن هنا فإن معرفة اللغة العبرية أمر ضروري لكل مفسر .

ثانياً : على المفسر أن يحاول تجميع فقرات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية محددة حتى يمكن العثور على الفقرات التي قد تتعلق بموضوع واحد ، ثم بعد ذلك تجميع الفقرات المتشابهة والمجملة أو التي تتعارض مع بعضها ، ومن هنا يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على استعمال اللغة أو على استدلالات مبنية على الكتاب وحده » (٢) .

ثالثاً : الوقوف على السيرة الذاتية لمؤلفي الأسفار وأخلاقياتهم والأهداف التي كانوا يرمون إليها من كتابة هذه الأسفار .

(١) رسالة في اللاهوت والنبياسة ص ٢٤٤ .

(٢) نفس المصدر .

ويفحص هذه الأسس التي اقترحها سبينوزا وأغان أنها مقومات المنهج الذي يقترحه للتفسير معلناً أنه المنهج الوحيد المقبول. يتضح أنه نفس المنهج الذي اتبعه رشي تلقائياً قبله ، فقد تبين لنا كم كان حسن رشي اللغوي تجاه النص يجعله يدقق النظر في ألفاظه ، ويفرق بين الكلمات بعضها تبعاً لما وضع من أحكام وقواعد للحركات والتبعية ، وكثيراً ما أدلى برأيه في مثل هذه الأمور وفرق بين الأسماء والأفعال ، وخرج بالأدوات والحروف عن معناها الضيق طبقاً لما يختص به سياق المعنى في النص على ما سبق تفصيله (١) من قبل .

أضف إلى ذلك أن رشي نفسه قد فسر الكتاب بعضه ببعض ، وأشار إلى الآيات المجملة والمفضلة ، كما أشار إلى المقيّد والمطلق منها وما تشابه منها ، ولكنه في كل ذلك لم يحاول أن يجعلها في صورة أسس وقواعد وقوانين ثابتة وإنما فطن إليها وقسرها في مواقعها من النص لأنه لم يشأ أن يخرج عن كونه رجل دين يبسط الأمور لجماهير المتدينين .

أما ما يتعلق بما اقترحه سبينوزا من ضرورة الوقوف على السيرة الذاتية لمؤلفي الأسفار . وهذا ما لم يتعرض له رشي في تفسيره ولم يضمّنه منهجه فذلك راجع إلى ارتباط رشي بالنص ارتباطاً قوياً ، ونظرته إليه على أنه نص موحى به من عند الله ، وليس من كلام البشر ومن هذا المنطلق لم يقحم نفسه في الخوض فيما يزعم هذا الاعتقاد لديه ويدخله إلى مجادلات ومناقشات نقدية وفلسفية لم يرغب في الخوض فيها .

ومن هنا فقد سبق رشي سبينوزا ، وإن سبينوزا لا بد وأنه اطلع على تفاسير رشي وأسس نظريته هذه بناء على ما قرأه في هذه التفاسير واقتنع

(١) انظر موقف رشي من اللغة ، والتحرير في استخدام اللغة .

بها . وإن سبينوزا لم يأت بجديد في هذا المنهج سوى أنه أحاطه بسياج من فلسفته النقدية المشوبة بنظرة التشكك في الأديان التي عرفت عنه « نتيجة لما قوبل به في الأوساط اليهودية والمسيحية وتنكرها له تنكراً بلغ حد إصدار صك حرمانه عام ١٦٥٦ م (١) ويدل على ذلك ما ذكره البعض من « أن سبينوزا كثيراً ما كان يمتدح رشي كأحسن مفسر للكتاب المقدس » (٢) وبهذا أثبت رشي أن تفسيره أصبح لا غنى عنه حتى عند أولئك الذين ربما يكون الشك قد تسرب إلى قلوبهم .

رشي والتفسير المسيحية :

سبق أن تعرضت لعلاقة رشي بالتفسير المسيحية (٣) ، وأنه كان يعرف منها ما يمكنه من الرد عليها ورفض ما يتعارض منها مع العقيدة اليهودية وقد ذكر المؤرخون أن هذه المعرفة ربما تكون قد جاءت عن طريق خفيده رشبام الذي كان يعرف اللغة اللاتينية التي كان يفسر بها المسيحيون كما يتضح ذلك تفاسيره (٤) . وقلت أن من الأسباب التي دعت رشي إلى مزج التلمود بالتوراة في تفسيره هو إظهار وحدة الهدف في الكتابين دفاعاً عن اليهودية وحماية لها من مثل تلك التفسيرات المسيحية التي يقدمها رجال الكنيسة وكان تفسير رشي للزمائير من أهم التفسيرات التي أتاحت له الرد على سانت جيروم في تفسيره لهذه الزمائير والذي اقتبس التفسير العاخي القديم ، بأنها تشير إلى المسيح ، ويفند رشي ذلك بقوله : « وقد شرح حاخاماتنا هذا الأمر . . . الخ » (٥) .

Encyclopedia Judaica

(١) أوتسر إسرائيل ، مادة سبينوزا . وانظر أيضاً :

(٢) شرفسكي . أهمية تفسير رشي ص ٧٩

(٣) انظر الفصل الثاني من الباب الثالث « مزج التوراة بالتلمود » .

(٤) انظر تفسير رشبام للخروج ٢٠ : ١٣ ، تثنية ٣٢ : ٣٩

(٥) تفسير رشي للزمائير ، والمعنى : أن حاخاماتنا قد فسروا هذه الفقرة على المسيح ، إلا أنه حسب معناها فإن الأفضل أن نطبق على داود نفسه .

وعلى الرغم من أن هذه الفقرة ليس بها إشارة صريحة إلى المسيح عيسى ابن مريم ، وإنما تفهم على أنها رد على التفسير الحاخامي الذي عني بالمسيح هنا المسيح المخلص حسب المعتقدات اليهودية إلا أن هذه الفقرة قد أثارت انتباه بعض الباحثين وقال أنه بفحص مخطوطات رشي بمكتبة موسكو لاحظ أن النص لهذه الفقرة هو : كثيرون من تلاميذ المسيح . . . » (١) وهذه الملاحظة من الباحث تبدو على جانب كبير من الصواب .

وعلى أية حال فإن ذلك كله يوضح لنا مدى صلة رشي بمثل هذه التفسيرات المسيحية ، وتفهمه لها رغم عدم التحقق من معرفته باللغة اللاتينية ، وأنها ربما قرئت له أو استمع إليها عن طريق حفيده ، واستطاع أن يدرك ما فيها وأعد نفسه للرد عليها وتقنيده ما يتعارض فيها مع المعتقدات اليهودية .

وفي الجانب المقابل لذلك ، نجد أن تأثير رشي قد امتد إلى ما وراء المجتمع اليهودي عندما أخذت تفاسيره طريقها إلى المفسرين المسيحيين حيث درست هناك ، واعتبر المفسرون المسيحيون أن دراسة أعمال رشي الدينية هامة لهم ، وأصبحوا يميلون في تفاسيرهم إلى المعنى الحرفي للنص ، ولذلك فقد اتجهوا وخاصة من يعرف العبرية منهم إلى النص العبري ، وتعلموا على التفسيرات اليهودية وفي مقدمتها تفسير رشي « ويحتوى تفسير التوراة الذي وضعه اندرو Andrew of st, Victor حوالى ١١٠٠م على الكثير من تفسير رشي ، وقد أعجب اندرو بالأساتذة اليهود . . . وكان من رأيه أن المعنى الحرفي للنص لا بد وأن يكون بالضرورة

(١) S. Zeitlin: American Year Book. p. 124. N.Y. 1939.

والمعنى : كثير من تلاميذ المسيح (يقصد المسيحيين) قد فسروا هذا الأمر على المسيح ، والرد على هؤلاء فإن الأفضل أن يفسر على داود نفسه .

ما يقوله ، (١) ولقد أكدت كثير من المصادر التي أرخت لرشي وأظهرت تأثيره في الأوساط التفسيرية اليهودية منها والمسيحية ، إن هناك علاقة مباشرة بين عمل رشي والإصلاح المسيحي ، فقد اعتمدت تراجم الكتاب المقدس التي حررت العالم المسيحي من سلطان الكنيسة ومهدت للإصلاح ، اعتمدت هذه التراجم على تفسير رشي إلى حد كبير ، (٢) .

ولقد ظهر من المفسرين المسيحيين من اعتمد في منهجه وأسلوبه اعتماداً كاملاً على تفاسير رشي وأعلن ذلك صراحة في شرحه مثل نيقولا دي ليرا الفرنسيكاني الذي قال : « أنا أتبع عادة ربي سليمان والذي تعتبر أعماله نجاة عند اليهود » (٣) . وفيما يتعلق بنيقولا دي ليرا وعلاقته بتفاسير رشي وأثرها عليه : هناك اعتقاد سائد بين كثير من الباحثين فحواه أن تفاسير رشي لم تعرف طريقها إلى المسيحية إلا عن طريق نيقولا . ولكن من ترجمة أندرو يتضح أن المسيحية قد عرفت تفاسير رشي قبل ليرا بفترة طويلة ، وأن صراحة ليرا وإعلانه اقتياسه من رشي ربما هو الذي أوجد هذا اللبس ، وأن من سبقوه كانوا لا يعلنون عن ذلك . وذلك مما يؤكد انتشار منهج رشي وتفسيره في الأوساط المسيحية ، واستمرار ذلك حتى أنه يقال أن مارتين لوثر في ترجمته الألمانية للكتاب المقدس قد « اعتمد على عمل المفسر الفرنسيكاني نيقولا دي ليرا من القرن الرابع عشر والذي كان قد درس رشي وتبني شروحه للدرجة أن لقب معها بقدر رشي » (٤) . ويقصد من هذه العبارة أن ليرا كان شديد التعلق برشي من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقلد منهجه ويطبقه في تفاسيره بصورة واضحة شديدة الشبه

(١) شرفسكي : أهمية تفسير رشي ص ٧٧

The Judaic Heritage p: 160.

(٢)

(٣) لير ص ٢٠٠

The Judaic Heritage p. 160.

(٤)

بما كان ينتهجه رشي وهذا ما يفسر سر انتشار تفاسير رشي حتى في الأوساط المسيحية التي كانت تقابل هذه التفاسير باهتمام سواء من المفسرين أنفسهم أو من جمهور الناس وبخاصة من يعرف العبرية منهم ، ثم تطور الأمر ولما أحسوا بهذه الأهمية لم يقتصر الأمر على مجرد الاقتباسات فقط والتي كانت تتم من وقت إلى آخر ، أو على الدراسات الخاصة ولكن أيضاً في بعض الأعمال الضخمة مثل ترجمة تفسير رشي إلى اللاتينية عام ١٧٩٠ ، (١) الأمر الذي ساعد كثيراً على انتشار هذه التفاسير بين جمهور المسيحيين وبصفة خاصة وأن هذه الأعمال كانت قد انتشرت بصورة واسعة بين اليهود بعد أن طبعت للمرة الأولى عام ١٧٤٥ م .

قيمة تفسير رشي :

وعلى ذلك فمن الممكن أن نقف على قيمة تفاسير رشي من ناحيتين :

أولاً : تفاسيره بالنسبة للمدارس المفسرين السابقين عليه :

أ - أخذ رشي وتعلم من مفسري المدارس السابقة مثل مدرسة الجاءونيم ومدارس الأندلس وكانت اقتباساته مباشرة في معظمها ، وبصفة خاصة من سعديا الفيومي ومروان بن جراح .

ب - اتبع رشي نفس المنهج الذي كان سائداً عن المدرستين وهو منهج البشاط إلا أنه طور فيه ومزج بينه وبين الدراش وجمع بين المنهجين لأول مرة في تفسير واحد .

ج - لم يكن لديه فصل بين المناهج المختلفة في التفسير بينما جمع بين أكثر من اتجاه في تفسيره ، فجمع بين المنهج اللغوي والمنهج المقارن

(١) شرفسكي : أهمية تفسير رشي ص ٧٨

والبشاط والدراش وكلها اتجاهاً ندر أن ترى مجتمعة في تفسير واحد قبل رشى .

د - توسع في المأثور ومزج بينه وبين النص بحيث يبدو الاتحاد والتوافق بينهما في الهدف .

ثانياً : تفاسيره بالنسبة للمفسرين بعده :

أ - رسم رشى الطريق بدقة لمن جاءوا بعده من المفسرين ، وكانت تفاسيره بالنسبة لهم نقطة البداية التي عرفوا عن طريقها .

ب - أمكن رشى أن يكون لنفسه مدرسة تفسيرية متكاملة الجوانب والاتجاهات من تلاميذه الذين كان معظمهم من أفراد عائلته وأصبح لهذه المدرسة ملامحها الخاصة في التفسير .

ج - من أهم ملامح هذه المدرسة أنها بدأت أولاً بأكمل تفاسير رشى ، مضيفة إليه وباحثة فيه ومن هنا أطلق عليها مدرسة الإضافيين والتي امتدت إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً ، وإن كان التفسير الديني قد بدأ في الانحدار بصفة عامة في منتصف القرن الثاني عشر .

د - كان ممثلو هذه المدرسة ينتهجون نفس منهج رشى فيما عدا بعض الزيادات أو الانحراف عن المنهج مما لا يؤثر كثيراً على الاتجاه العام للتفسير الذي كان يسير عليه رشى .

هـ - سبق رشى سبينوزا في منهجه الذي اقترحه بضرورة الاعتماد على لغة النص وفهم طبيعتها وخصائصها إلى جانب الاعتماد على فقرات النص في تفسير الكتاب بعضه ببعض .

و - أخذت تفاسير رشى طريقها بين الأوساط اليهودية والمسيحية ،
وتأثر بها المسيحيون كما تأثر بها اليهود ، وعرف تاريخ التفسير الدينى
أسماء كثيرة أخذت ، من رشى ونقلت عنه وسارت على نفس منهجه أمثال
اندرى ، ونيقولا دى ليرا الفرنسيسكانى . ثم أخيراً ترجمت التفاسير
إلى اللاتينية .

* * *

الخاتمة

من الأمور التي تسترعى نظر الباحث في مجال الفكر الديني اليهودي ذلك الاهتمام الواضح المستمر من جانب هؤلاء اليهود على مر عصورهم المختلفة بنصوصهم الدينية ، ويظهر هذا الاهتمام بصفة خاصة في مجال تفسير هذه النصوص وشرحها . هذا الاهتمام بدأ منذ عصر تدوين هذه النصوص على يد النساخ بقيادة عزرا الكاتب ، وما أحدثه هؤلاء في النص من إقحام بعض الجمل التفسيرية في داخله منها ما كان مقصوداً ومنها ما يعده البعض من أخطاء هؤلاء النساخ . هذه الجمل المقحمة قد أثارت انتباه الكثيرين من المشتغلين بدراسة ونقد العهد القديم في العصر الحديث. ودعت إلى التشكك في نسبة هذه النصوص إلى متلقى الوحي وهو سيدنا موسى عليه السلام ، ثم ما تلى ذلك من محاولات في تفسير النص وتوضيحه بعد تدوينه ، بدأت هذه المحاولات بوضع النص في صورة قوانين شرعية ماثلة في المشنا ثم أعقب ذلك تفسير وشرح لهذه القوانين ماثلة في الجمارا واستمر ذلك إلى أن تم تدوين التلمود .

هذه المحاولات أدت إلى ظهور مدارس تفسيرية متعاقبة قد تختلف في أساليبها ، ومناهجها وأغراضها إلا أنها جميعاً كانت تستهدف الاهتمام بالنص ، ولقد حاولت كل منها أن تسلك منهجاً ونظماً معيناً في التفسير وربما كان يساعدها على ذلك أحياناً تقلب الأحوال السياسية لليهود وعدم إحساسهم بالأمن اجتماعياً وثقافياً وبصفة خاصة في فترة ما قبل الميلاد امتدت إلى القرن الأول الميلادي مما ساعد على وجود انقسامات بين الطائفة اليهودية ، ونتج عن ذلك وجود فرق وأحزاب ، وأخذت هذه الفرق تنظر

إلى بعضها نظرة الشك والريبة ، واستفحلت هذه النظرة إلى أن وصلت إلى الشك في النص نفسه ونسبته إلى قائله ومتلقيه ، واتهمت كل فرقة الأخرى بالكفر والخروج عن التقاليد الموروثة . وفي خلال هذا الصراع بين الفرق لم تتوقف العملية التفسيرية وكانت السمة البارزة للتفسير في هذه الفترة هي الاهتمام بالنص وما يحتويه من وجهة النظر الدينية والتشريعية ، دون التعمق فيما قد يكون فيه من مظاهر أخرى تنبهاً إليها في العصور اللاحقة ، تبعاً لتطور فكر هذه المدارس ، ومسايرتها لثقافة العصر الذي تعيشه .

وهذا البحث كان محاولة للوقوف على مسار مناهج التفسير الديني اليهودي من خلال دراسة أهم مفسر ديني يهودي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي ، وهو رابي شلومو يصبحق المعروف برشي ، ومن خلال هذه الدراسة نقف على منهجه في التفسير ، وموقفه من المفسرين ، وإلى أي مدى تفاعل واستفاد بمناهج المفسرين اليهود قبله ، ومدى علاقته بمناهج التفسير الإسلامي وتأثره بها . وفي هذا المجال كان لابد من الوقوف على التطور التاريخي للتفسير اليهودي حتى يمكن معرفة ما استحدثه رشي من تطور وتجديد في مناهج هذا التفسير . ومن هنا كان تعرض البحث لأوايات التفسير والأسباب التي دعت أحبار اليهود إلى ذلك وفي مقدمتها إخصاسهم بصعوبة النص نفسه . وظهرت المحاولات التفسيرية الأولى ممثلة في مدارس النساخ والرواة والشرح ثم ختمت هذه المحاولات بما يعرف بالموفقين أو المناطقة الذين يطلق عليهم السبورائيم . ولم تكن تلك المدارس المختلفة على اتفاق تام فيما يتعلق بمحتويات النص من شرائع وقوانين دينية وإنما اختلفت سبلهم تجاه ما يتضمنه هذا النص .

واستمر الحال إلى أن فتح المسلمون بلاداً كان يعيش فيها اليهود ، بل إن هذه البلاد في ذلك الوقت كانت تعتبر أهم مناطق التجمع اليهودي المثقف الذي حمل عبء استمرار الحياة الدينية والروحية لليهود حتى اليوم بما أرساه من قواعد الدين والشريعة اليهودية . وتعايش هؤلاء اليهود مع المسلمين وامتزجوا بهم وشاهدوا النهضة الفكرية الإسلامية في أوج عظمتها ، ولسوا اهتمام المسلمين بالقرآن الكريم شرحاً وتفسيراً ولغة وبيان ما فيه من إعجاز وبلاغة ، وتأثروا بذلك كله وحاولوا تطبيق ما كان يتبعه المسلمون من مناهج في دراساتهم للقرآن الكريم على نص العهد القديم ، وظهر سعديا الفيومي أعظم مفكرى اليهود في العصر الإسلامي وخرج بالتفسير عن مجرد توضيح معاني الكلمات واستنباط الأحكام وشرحها وبيان وجهات النظر حولها ، وأخذ يهتم إلى حد ما بروح النص وفكره في شرحه له ، وتوضيح الحكمة منه ، كما اهتم بلغته اهتماماً منفرداً لم يضمه شرحه - إلا في حالات قليلة - ووضع سعديا نواه ما عرف بعد ذلك بعلم نفقه اللغة المقارنة متأثراً في ذلك بما كان يتبعه المسلمون أمثال ابن قتيبة في شرحه لغريب القرآن والحديث ، وأودع ذلك كتابه الذي أطلق عليه تفسير السبعين لفظة المفردة ، ولقد ساعد هذا الكتاب كثيراً في تطور علم اللغة والنحو العبري ، وقد أشار مروان بن جناخ إليه في مقدمة كتابه اللغوي وقال إنه اقتدى به . وتكونت في العراق وفلسطين مدارس اشتهرت بنشاطها الكبير في مجال التفسير عرفت باسم مدارس الجاعونيم كان أعظم تلك المدارس مدرستي سورا وبومباديثا .

وعلى عكس ما كانت عليه مدرسة الجاعونيم في اهتمامها بتفسير النص نعيداً عن الاهتمام بلغته - التي كانت تدرس منفردة - نجد مدرسة الأندلس تتوسع في العملية التفسيرية ، وتظهر هناك مدارس مختلفة

المنهج والأسلوب، وهى تلك المدارس التى سبق الحديث عنها فى الفصل الثانى من الباب الأول من البحث وهى المدرسة اللغوية، والنقدية والفقهية والفلسفية وكيف كان لهذه المدارس أثر فعال على المهتمين بدراسة العهد القديم ولغته، ونشأ عن ذلك ازدهار فى العلوم الدينية اليهودية فى العصر الأندلسى وتطورت تطوراً ملحوظاً فى مختلف اتجاهاتها، وأصبح هذا العصر بحق العصر الذهبى للحياة اليهودية بصفة عامة والدينية والأدبية بصفة خاصة. ورأينا القاسى فى تلخيصه للتلמוד والبعد عن المناقشات والجدل الذى يتضمنه هذا التلמוד والاقتصار فى هذا المختصر على تبويب الأحكام وذكرها وتفصيلها مقتضياً فى ذلك أثر علماء المسلمين فى اهتمامهم بالحديث الشريف ومحاولة استخراج الصحيح منه والبعد عن الضعيف، والذى يجرح رواته.

تلك كانت أهم مدارس المفسرين ومناهجهم قبل رشى وربما عاصر بعضهم. وعلى الرغم من أن مؤرخى اليهود ومفكرهم قد حاولوا قدر استطاعتهم عزل رشى عن فكر ومناهج تلك المدارس، وإبعاده عن معرفة إنتاجها وذلك فى محاولة منهم لإنكار الفضل العربى والأثر الإسلامى على اليهود خارج الأندلس، إلا أن تفسير رشى نفسه ينطق بعكس ما قالوا لقد حاول هؤلاء أن يجعلوا من بعد الموطن واختلاف اللغة أسباباً رئيسية تجعل عمل رشى مستقلاً عن أعمال سابقيه من اليهود، وتناسوا أن اليهود على مر عصورهم كانوا أينما حلوا ومهما تفرقوا لا يجتمعون حول شيء قدر اجتماعهم حول كتابهم وتراثهم وتقاليدهم وما يدور حولها من دراسة مهما كانت وإنه يمكن اعتبار الحياة اليهودية بصفة عامة حياة دينية تقوم على الدين والشرعة. وإن التجار والقوافل والوفود التى كانت دائبة التنقل من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق فى رحلات مستمرة

هنا وهناك كانت تحمل إلى جانب التجارة التراث والفكر والثقافة اليهودية إلى أي موطن يرتحلون إليه ، وإلا كيف وصل تراث وفكر أحبار بابل إلى شمال أفريقيا والأندلس وإيطاليا وغيرها من البلاد أضف إلى ذلك أن شمال فرنسا - موطن رشي - وجنوبها المتاخمة للأندلس لم تكن تفصلهما الحدود بمعناها المتعارف عليه اليوم ، وإن من رجال الدين اليهودي ومفكرهم من عاش في الجنوب وتفاعل مع الفكر اليهودي العربي في الأندلس ، وتحدث العربية وترجم منها. وكتب بها ثم انتقل بعد ذلك إلى الشمال حاملاً معه هذا الفكر والتراث الأندلسي ، وكان من هؤلاء مناحم بن حليو ، وموسى هدرشان وغيرهم من الذين يعترف رشي بهم معلمين وأساتذة له وكثيراً ما ذكرهم وذكر مؤلفاتهم في تفاسيره ولذلك فقد حاول هذا البحث إثبات أمرين :

الأمر الأول : هو أن رشي رغم مولده في ترويز بشمال فرنسا ، ونشأته هناك ، ولغته الفرنسية السائدة في منطقته إلا أنه بلا شك كان يعرف العربية وتراثها وتراث اليهود المكتوب بها ، وإن كانت معرفته بهذه العربية لا ترقى إلى المستوى الذي كان يعرفها بها سعديا الفيومي في بابل أو مروان بن جناح وإبراهيم بن عزرا في الأندلس ، ولعل ذلك ما يقصده الباحثون اليهود وإن لم يفصحوا عن ذلك عن قصد منهم إنكاراً للأثر العربي في يهود الغرب .

الأمر الثاني : وهو أن معرفة رشي العربية قد مكنته بلا شك من التعرف على مؤلفات علماء اليهود في الشرق أمثال سعديا الفيومي ، وصموئيل ابن حنني وغيرهم من رجال الفكر الديني اليهودي في الشرق ، وكذلك مؤلفات دوناش بن لبراط ومناحم بن سباروق ومروان بن جناح في الأندلس

وغيرهم من الذين وضعوا كتبهم بالعربية سواء في اللغة أو التفسير وثبتت اقتباس رشي منهم في الوقت الذي لم تكن فيه حركة الترجمة إلى العبرية التي تزعمتها أسرة ابن تيون قد بدأت نشاطها بعد، إذ من الثابت أن أول كتاب يترجم إلى العبرية من أعمال سعديا الفيومي هو كتاب الأمانات والاعتقادات الذي ترجمه ابن تيون ١١٦٨ م .

وعلى ذلك يمكن إجمال ما توصل إليه البحث من نتائج سواء فيما يتعلق بحركة التفسير الديني اليهودي من ناحية ، أو ما يتعلق بأهمية رشي كمفسر مجدد ومتطور في مناهجه من ناحية أخرى وذلك في النقاط التالية :

أولاً : إن التفسير الديني اليهودي للعهد القديم والنصوص الدينية الأخرى كان يهتم في العصور السابقة على الإسلام بحماية الحفاظ على النص وما يحتويه من شرائع ووصايا ، والعمل قدر المستطاع على عدم ضياعه أو نسيانه ، وسلك المفسرون في سبيل ذلك مسالك مختلفة مما أوجد مدارس تفسيرية ربما اختلفت في اتجاهاتها بين التزمّت في تطبيق الشريعة أو التساهل في تفسير قوانينها كما هو ماثور عن كل من مدرستي هليليل وشماي وغيرهما ، الأمر الذي يجعلنا نقول بأن الصيغة الثابتة لحركة التفسير في هذه الفترة هي التركيز على ما يتعلق بالأمور الدينية والتشريعية فقط دون الالتفات إلى نواحي أخرى في النص سواء من حيث الشكل أو المضمون والمحتوى الفكري واللغوي والبلاغي فيه .

ثانياً : إن تعايش اليهود مع المسلمين واطلاعهم على فكرهم وثقافتهم ومناهجهم في الشرح والتفسير ودراسة لغة القرآن وأساليبه وبلاغته وإعجازه : كل هذا جعل هؤلاء اليهود يحرصون بضرورة اقتفاء أثر المسلمين

وتطبيق هذه المناهج المختلفة على نص العهد القديم ، خاصة وهم أهل كتاب مثل المسلمين فلا يجب أن يكونوا أقل منهم نظرة إلى نصهم الديني ، وأقل منهم علماً ودزاسة لكتابهم وما يتضمنه وذلك خشية أن يتهموا بالتخلف والجمود ، كما أن التأثير والتأثر بالثقافات المجاورة يعتبر من الأمور الطبيعية التي تفرضها ظروف الاحتكاك والتعامل بينهما ، ولا ضير في ذلك فقد أثروا هم أنفسهم في التفسير الإسلامي بما دخله من الإسرائيليات في ذلك الوقت وانتشر انتشاراً كبيراً في كتب التفسير الإسلامية .

ولقد خلف سعديا الفيومي تفاسير واضحة التأثير بما كان ينتهجه المسلمون ولعل كتابه المعروف « الأمانات والاعتقادات » خير دليل على تأثيره بالفكر المعتزلي ، كما أن تفسير السبعين لفظة المفردة ما هو إلا تطبيق لمنهج ابن قتيبة في شرحه للغريب في القرآن والحديث .

ثالثاً : ظهر الأثر الإسلامي أكثر وضوحاً فيما خلفه علماء اليهود في الأندلس من مؤلفات اقتفوا فيها أثر علماء المسلمين ومفكريهم واهتمامهم ببلغة القرآن الكريم ، واستنباط الأحكام منها ومن الأحاديث الشريفة ، وما تبع ذلك من مجهودات رجال الحديث والمحدثين تجاه ما جمع منها حيث تركوا لنا كتب الصحاح في الأحاديث النبوية مرتبة ومبوبة وعلى هذا المنوال وضع الفاسي مختصره للتلمود .

رابعاً : إن رشي لم يكن بعيداً أبداً عن هذه المؤلفات ولغتها ، وإنه عرفها وعرف محتواها ، وأن اقتباسه من سعديا ومروان بن جراح واقتباس تلاميذه ومعاصريه في فرنسا أمثال يونسف كارا من تلك المؤلفات

خير شاهد على معرفته بها، وسواء كانت هذه المعرفة مباشرة أو غير مباشرة فأثرها واضح في تفاسيره وتعامله مع لغة النص لغوياً ممثلاً في استخداماته للحروف والظروف، أو أدبياً في إشارته باستمرار إلى ما يحتويه العهد القديم من أساليب بلاغية وأدبية.

خامساً : إنه على الرغم من اعتماد رشي على المأثور من أقوال السلف واقتباسه منهم إلا أن ذلك لا يعيب منهجه في التفسير بل هو أمر حتمي، ومع ذلك فإن رشي يمتاز عن سابقيه بشمولية منهجه في التفسير حيث ضمن تفاسيره المناهج السابقة عليه مجتمعة وهو عمل لم يسبقه إليه أحد، إذ كان أي منهم يتميز باتجاه معين في التفسير لغوياً أو فلسفياً روحياً أو تشريعياً حتى جاء رشي فجمع كل هذه الاتجاهات في تفسير واحد وطورها وجعلها تسير ظروف العصر الذي يعيش فيه.

سادساً : يتميز التقليد الديني المتوارث عند اليهود - وبصفة خاصة عند فرقة الريانيين الذين يمثلون الغالبية العظمى من اليهود - بأنه يسوى بين التوراة والتلمود في المنزلة القدسية في قلوب اليهود وعقيدتهم بل أكثر من ذلك فكثير من أحبار اليهود يضعون للتلمود وتعاليمه قدسية تفوق قدسية التوراة لديهم. إلا أن رشي رغم تمسكه بهذا التقليد الديني قد خالفه ضمناً إذ اعترف بطريق غير مباشر بأن منزلة التوراة في القدسية تفوق منزلة التلمود وذلك عندما لم يسمح لنفسه بإدخال أي تعديل أو تبديل في لغة النص حتى ولو كانت صورتها تخالف قواعد اللغة ونحوها من ناحية شكل الكلمة ورسمها في الكتابة، وأن عليه أن يفسر النص كما هو بينما كانت له الحرية الكاملة في تفسيره للتلمود في إدخال ما قد يراه (رشي)

صالحاً وذلك لأنه كان يعتقد بأن التلمود كلام الأحيار والمفسرين بينما كانت التوراة عنده كلام الله الذي يجب الحفاظ عليه كما هو .

سابعاً : تبدو أهمية منهج رشي في التفسير أيضاً في تفاعله مع المجتمع اليهودي دينياً واجتماعياً ووضوح ذلك في تفاسيره عندما مزج بين التوراة والتلمود في التفسير بهدف الرد على أولئك الذين ينكرون التراث الديني اليهودي من ناحية سواء كانوا من اليهود أنفسهم كما هو معروف عن فرقة القرائين من انكارهم للتراث الديني الشفوي وعدم إيمانهم بسوى النص نفسه . أو من غير اليهود وبصفة خاصة الطوائف المسيحية . هذا إلى جانب احساسه بصعوبة التلمود على المتدين العادي من ناحية أخرى ، وأن مزجه التوراه بالتلمود يساعد المتدين كثيراً على فهم محتوى الكتابين .

ثامناً : من المعروف ان المسيحيين يشاركون اليهود كتابهم ، وأن هناك تفاسير قام بها آباء الكنيسة المسيحية قبيل عصر رشي وفي حياته ، هذه التفاسير تعبر بصورة أو بآخرى من وجهة النظر المسيحية تجاه ما يتضمنه نص العهد القديم من اشارات ومزيه شرحها المفسرون المسيحيون بما يتمشى مع المعتقدات المسيحية ، ويرفضون تفاسير اليهود لمثل هذه الاشارات وهنا انبرى رشي لمثل هذه التفاسير ورفضها ، وعاد وألبس النص ثوبه اليهودي الخالص وضمن ذلك كله في تفاسيره ولقد ترك ذلك أثره في بعض مفسري المسيحية بعد رشي .

تاسعاً : تمكن رشي من خلال تلاميذه أن يكون مدرسة تفسيريه متكاملة المنهج اقتفت أثره ، وطبقت مناهجه وأساليبه . فكتب لها

الاستمرار قرابة ثلاثة قرون بعده وهي ما تعرف في تاريخ التفسير بمدرسة
الاضافيين والتي كان قوامها أفراد أسرة رشي نفسه أمثال رشبام وربيام
وغيرهم .

عاشرا : لم يكن تأثير رشي قاصرا على تلاميذه من اليهود فقط ، بل
امتد هذا التأثير إلى المفسرين المسيحيين وخاصة الذين جاءوا بعده ولم
يتعلموا منه مباشرة ، ومع ذلك وضح تأثيره في تفاسيرهم واعترفوا هم
بذلك ، ومنهم نيقولا دي ليرا الفرنسيسكاني ، ويقال أيضا أن مارتن لوثر
قد تأثر برشي في ترجمته للعهد القديم إلى الألمانية .

* * *

المراجع

أولا : المراجع العربية :

- (١) ابن تيمية ، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد : مقدمة في أصول التفسير الطبعة الثالثة . المطبعة السلفية ١٩٧٧ .
- (٢) ابن جناح ، مروان : الأصول . وهو الجزء الأول من كتاب التنقيح لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي . نشره أ. د. نيو باور اكسفورد ١٨٧٥
- (٣) ابن جناح ، مروان : كتب ورسائل . نشره يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٨٠
- (٤) ابن جناح ، مروان : اللمع . وهو الجزء الأول من كتاب التنقيح . نشره يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٨٩
- (٥) ابن جني ، أبو الفتح عثمان : الخصائص . تحقيق محمد علي النجار . دار الهدى للطباعة والنشر . بيروت - لبنان .
- (٦) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده . القاهرة ١٩٦٤
- (٧) ابن حزم الأندلسي : الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى . تحقيق الدكتور إحسان عباس . مكتبة دار العروبة ١٩٦٠
- (٨) ابن خلدون ، عبد الرحمن محمد بن محمد : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر . مطبعة بولاق ١٢٨٤ هـ
- (٩) ابن رشيق ، أبو علي الحسن : العمدة . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . المكتبة التجارية ١٩٣٤

- (١٠) ابن زكريا ، أبو الحسن أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة
تحقيق عبد السلام هارون . دار إحياء الكتب العربية . عيسى
البابى الحلبي وشركاه ١٣٦٩ هـ .
- (١١) ابن شمعون ، حاي : الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية
للإسرائيليين . طبع كوهين وروزنتال مصر ١٩١٢
- (١٢) ابن عاشور ، محمد الفاضل : التفسير ورجاله . دار الكتب الشرقية ،
تونس ١٩٧٢ الطبعة الثانية .
- (١٣) ابن عاشور ، الشيخ محمد الطاهر : تفسير التحرير والتنوير . عيسى
البابى الحلبي وشركاء ١٩٦٤
- (١٤) أبو زهرة ، محمد : ابن حزم . دار الفكر العربي ١٩٥٤ . القاهرة .
- (١٥) الجرح ، دكتور محمد سالم : التأثيرات الإسلامية في العبادة
اليهودية - دار المعرفة ١٩٦٥
- (١٦) الداودي ، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد : طبقات
المفسرين . تحقيق علي محمد عمر . مكتبة وهبة ١٩٧٢ القاهرة .
- (١٧) الذهبي ، دكتور محمد حسين : التفسير والمفسرون . دار الكتب
الحديثة . الطبعة الثانية ١٩٧٦ .
- (١٨) الرافعي ، مصطفى صادق : إعجاز القرآن : تحقيق محمد سعيد
الريان . المكتبة التجارية ١٩٤٥
- (١٩) السيوطي ، الجلال : الإتقان في علوم القرآن . مصطفى البابي
الحلبي ١٩٣٥ .
- (٢٠) الشهرستاني : الملل والنحل . مكتبة صبيح ١٩٦٤
- (٢١) الطبري ، محمد بن جرير : جامع البيان في تفسير القرآن .
المطبعة الأميرية ١٣٢٣ هـ .

(٢٢) الفيومى ، سعديا جاعون بن يوسف : تفسير التوراة بالعربية .
أخرجه وضححه وبيّنه بحواشى بالعبرانية يوسف ديرنبورج
باريس ١٨٩٣

(٢٣) الفيومى ، سعديا جاعون بن يوسف : تفسير سفر أيوب وشرحه .
أخرجه وضححه وبيّنه بحواشى بالعبرانية بنيامين ذئب باخر
باريس ١٩٠٩

(٢٤) الفيومى ، سعديا جاعون بن يوسف : تفسير سفر الأمثال وشرحه .
وهو كتاب طلب الحكمة . أخرجه وضححه وبيّنه بحواشى
بالعبرانية يوسف ديرنبورج . باريس ١٨٩٤

(٢٥) القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى : الجامع لأحكام
القرآن . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . الطبعة الثالثة ١٩٦٧
(٢٦) القوصى . دكتور عطية : اليهود فى ظل الحضارة الإسلامية .
القاهرة ١٩٧٨

(٢٧) إلفقشندى : صبح الأعشى .

(٢٨) المقرئ ، أحمد : نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب . عيسى
البابى الحلبي ١٩٣٦ القاهرة .

(٢٩) المقرئ : الخطط . مطبعة النيل .

(٣٠) النشار ، دكتور على سامى النشار ، وعبّاس والشربيني : الفكر
اليهودى وتأثيره بالفلسفة الإسلامية . منشأة المعارف بالإسكندرية .
(٣١) أمين ، أحمد : ضحى الإسلام . الطبعة العاشرة . دار الكتاب
العربى . بيروت .

(٣٢) أمين ، أحمد : ظهر الإسلام . مكتبة نهضة مصر ١٩٦٦

- (٣٣) أمين ، أحمد : فجر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .
- (٣٤) أنيس ، دكتور إبراهيم : الأصوات اللغوية . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الرابعة ١٩٧١
- (٣٥) أولير ، دكتور دي لاسي : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٢ .
- (٣٦) بدوى ، دكتور عبد الرحمن : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي . دار الآداب ، بيروت ١٩٦٥
- (٣٧) جلال ، دكتورة ألفت محمد : النبر في العهد القديم . القاهرة ١٩٧٩
- (٣٨) جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية في التفسير . الجزء الأول ، الخانجي ١٣٧٤ هـ .
- (٣٩) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكاتب المصري ١٩٤٥
- (٤٠) حسنين ، دكتور فؤاد : من الأدب العبري . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١
- (٤١) حسنين ، دكتور فؤاد : التوراة أهيروغليفية : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .
- (٤٢) حمودة ، عبد الوهاب : القراءات واللهجات . مكتبة النهضة المصرية .
- (٤٣) حيوج ، أبو زكريا محمد بن داود الفاسي المعروف بحيوج : كتاب الأفعال ذوات حروف اللين وكتاب الأفعال ذوات المثليين ليدن . ١٨٩٧
- (٤٤) خليل ، دكتور السيد أحمد : نشأة التفسير في الكتب المقدسة : والقرآن . الوكالة الشرقية للثقافة بالإسكندرية ١٩٥٤

- (٤٥). ديورانت . ول : قصة الحضارة . ترجمة محمد بدران . الجزء ١٣ - ١٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٤
- (٤٦) سبينوزا ، باروخ : رسالة في اللاهوت والسياسة . ترجمة دكتور حسن حنفي . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة ١٩٧١
- (٤٧) شاهين ، دكتور عبد الصبور : تاريخ القرآن . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧
- (٤٨) شلبي ، دكتور أحمد : الفكر الإسلامى منابعه وآثاره . مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة .
- (٤٩) ظاظا ، دكتور حسن : الفكر الدينى الإسرائيلى أطواره ومذاهبه . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١
- (٥٠) ظاظا ، دكتور حسن : اللسان والإنسان . مدخل إلى معرفة اللغة العربية . دار المعارف ١٩٧١
- (٥١) عاشور ، السيد محمد : مركز المرأة فى الشريعة اليهودية . القاهرة .
- (٥٢) عاشور ، السيد محمد : الربا عند اليهود . القاهرة .
- (٥٣) عبد الرحمن ، دكتورة عائشة : الإسرائيليات فى الغزو الفكرى . معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥
- (٥٤) عبد المجيد ، دكتور محمد بحر : اليهودية . مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٨
- (٥٥) غنيمة ، يوسف رزق الله : نزهة المشتاق فى تاريخ يهود العراق . مطبعة الفرات . بغداد ١٩٢٤
- (٥٦) فرحى ، دكتور بهلال : أساس الدين . مطبعة يوسف حزقييل حامض ، القاهرة ١٩٣٧

(٥٧) موسى ، دكتور محمد يوسف : التشريع الإسلامى وأثره فى الفقه الغربى . المكتبة الثقافية ١٩٦٠ ، دار القلم بالقاهرة .

(٥٨) ميتز . آدم : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة . ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية ١٩٤٧

(٥٩) هنداوى ، دكتور إبراهيم موسى : الأثر العربى فى الفكر اليهودى . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦

(٦٠) وافى ، دكتور على عبد الواحد : الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة على الإسلام . نهضة مصر للطباعة والنشر ١٩٧١

(٦١) وافى ، دكتور على عبد الواحد : اليهودية واليهود . مكتبة غريب ١٩٧٠

(٦٢) ولز . ه . ج : معالم تاريخ الإنسانية . ترجمة عبد العزيز جاويد . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧٢

(٦٣) ولفنسون ، دكتور إسرائيل : موسى بن ميمون . حياته ومصنفاته لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦

(٦٤) دائرة معارف البستانى .

ثانياً — المراجع الأجنبية

1. Abrahams' Israel, Jewish life in the Middle Ages. Temple Book. N.Y. 1969.
2. Baron, Salo Wittmyer: A Social and Religious of Jews. Second Edition. V. 6. The Jewish Publication Society of America. 1971.
3. Berliner, Dr. A.: Targum Oncklos. Herausagegeben und Erlaut von Dr. A. Berliner. Zweith theil. Berlen 1884.
4. Bildersse, Adele: Jewish Post Biblical History through great Personalities. The Union of American Hebrew Congregationy 1918.
5. Brasch, R.: The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph. and Symbols. David Mckay Company, INC. New York 1969.
6. Compendious and Complete Hebrew and chaldec lecion. Edited by Benjamin Davids. London 1972.
7. Englander, Henry: Rashi's View of the weak and Roots. Hebrew Union College. N.Y. 1968
8. Englander, Henry: Grammatical Elements and Terminology. in Rashi's Commentaries. Hebrew Union College Annual Vol. XI 1936.
9. Fishbane, Michael: A Reinterpretation of Mediveal Exegesis. Journal of the American accademy of Religion. December 1975. V. XLIII. U.S.A.
10. Friedlander: Arabisch Deutsches Lexikon Zum Sprachgebrauch des Maimonides Frankfurt. A.M. 1902.
11. Gesenius, William: A Hebrew and English Lexicon of the old Testament. Oxford at the Clarendon press. Great Britain 1968.
12. Gleason, H.A.: An Introduction to Descriptive Linguistics U.S.A. 1973.
13. Greatz, A. : History of the Jews from Earliest Times to the present day. Translated by Bella lowy. V. II. David Hunt. 1891.

14. Halpern, Joseph: History of our people in Rabbinic Times. Shapiro Vollentine and Co. London 1939.
15. Hirschfeld, Hartwig: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers. Oxford University press. 1926.
16. Huitieme Centenaire de Maimonide. Alexandria 1935.
17. Ibn Kammunah's Treatise on Differences Between the Rabbanites and the Karaites. American Academy for Jewish Research proceedings V. XXXVI. N.Y. 1968.
18. Katsh, I. Abraham: Judaism and the koran. A.S. Barnes and company. INC. New York. 1962.
19. Kautzsch, E.: Gesenius Hebrew grammar. Second Edition. Oxford at the clarendon press 1910.
20. Krauss: The mishnag treatise; Sanhedrin. Leiden 1909.
21. L. Margolis, and Alexander Marx: History of the Jewish people. A Temple Book, Atheneum 1969. N.Y.
22. Liber, Mourice: Rashi. Translated from the French by Abdele Szold. Herman Press 1970. N.Y.
23. L. Strack Herman: Introduction to the Talmud and Midrash. A Temple Book Atheneum. N.Y. 1969.
24. More. G.F.: Judaism in the First centuries of the christian Era. Cambridge University 1932.
25. Parkes, James: A History of the Jewish people. Penguin Books. Great Britain 1964.
26. Rab Saadia Gaon. Studies in His Honor Edited by Louis Finkelstein. Jewish Theological Seminary of America 1944.
27. Rashi and the Christian Scholar.
28. Rasenthal, Erwin I.J.: Studia Semitica Jewish Themes. Cambridge University Press. 1971.
29. Sachar, Abraham Leon: A History of the Jews. Fifth Edition. New York. 1973 .
30. Shereshevsky, EZRA: The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch. J.Q.R. July 1963.
31. Shereshevsky, EZRA: The Accents in Rashi's Commentary J.Q.R. V. LXII. 1972.

32. Shereshevsky, EZRA: The use of preposition and conjunctions in Rashi's commentary. J.Q.R. Vol. LVII.
33. Shereshevsky, EZRA: Rashis and Christian Interpretations. J.Q.R. Vol. LXI. July 1970.
34. Skoss, Solomon, L. : The Arabic Commentary of Ali Ibn Suliman the Karaite on the Book of Genesis. J.Q.R. V. XVIII 1927—1928.
35. Skoss, Solomon L.: Kitab Jami Al Alfaz (Agron) of David Ben Abraham Al Fasi. Yale University Press. V. I. 1938.
36. Steinoltz, Adin: The Essential Talmud. Translated from Hebrew by Haya Galai. Bentan Edition, U.S.A. October 1977.
37. The Interpreters Dictionary of the Bible. V. 5. Supplementary Volume. An Illustrated Encyclopedia. Abingdon 1976
38. Waxman, Mayer: A History of Jewish Literature from the close of the bible to our own days. V. I. Bloch Publishing Co. New York 1930.

دوائر المعارف

- Encyclopedia of Religion and Ethics. ed. J. Hastings New York 1908.
- Encyclopedia Judsica. Copyright 1971.
- The Jewish Encyclopedia.
- Encyclopedia Britanica 1968.

الفهرس

الموضوع	الصفحات
بسم الله الرحمن الرحيم (ج)	
اهداء (د)	
مقدمة ا.د. عبد العزيز نوار . مدير مركز بحوث الشرق الأوسط (هـ)	
مقدمة د. محمد حرب — المشرف على وحدة البحوث بالمركز (ز)	
مقدمة المؤلف (ط)	
المدخل	١ — ١٤٠
أولا : النصوص اليهودية وصعوبة فهمها بين قدماء العبريين أنفسهم	١ — ١٣
ثانيا : محاولات الشرح والتفسير واختلاف الفرق اليهودية اليهودية حول ذلك :	١٣ — ١٠٧
التفسير	١٤ — ١٦
محاولات الشرح والتفسير القديمة	١٦ — ١٨
مرحلة النسخ	١٨ — ٢٣
مرحلة الرواة	٢٤ — ٤٥
ملاحم التفسير في عصر الرواة	٤٥ — ٤٩
المشنا	٥٠ — ٥٤
مرحلة الشراح	٥٥ — ٥٦
طبقات الشراح في فلسطين	٥٦ — ٦٣
طبقات الشراح في بابل	٦٣ — ٧٧
الجمارا	٧٧ — ٧٨
الجمارتان البابلية والفلسطينية	٧٩ — ٨١
المناطق أو الموقعون	٨٢ — ٨٤
اختلاف الفرق اليهودية حول التفسير	٨٥ — ٨٧
السامريون	٨٧ — ٩١
الفريسيون	٩١ — ٩٥
الصبدوقيون	٩٥ — ١٠٠
الاسسينيون	١٠٠ — ١٠٧

الموضوع	الصفحات
ثالثا : أساليب التفسير في العهد القديم	١٠٨ — ١٠٩
أساليب هليل السبعة	١٠٩ — ١٢٥
نظرة عامة	١٢٥ — ١٢٨
قواعد اليعازر بن يوسى الجليلي	١٢٨ — ١٣٠
رابعا : المذاهب التقليدية في التفسير :	١٣١ — ١٣٩
البشراط	١٣٢ — ١٣٤
الرمز (المجاز)	١٣٤ — ١٣٥
الدراس (التفسير الوعظي)	١٣٥ — ١٣٨
السود (التفسير الصوفي)	١٣٨ — ١٣٩

الباب الأول

رشي وعصره	١٤٢ — ٢٠٢
الفصل الأول : مدارس الجاعونيم وجهودها في التفسير	١٤٢ — ١٤٤
الجاونيم	١٤٤ — ١٤٥
عصر الجاونيم	١٤٥ — ١٥١
نظم التعليم العربي في العصر الجاوني	١٥١ — ١٥٩
التعليم والثقافة اليهودية في عصر الجاونيم	١٥٩ — ١٧٥
الجاونيم ومجهوداتهم في مجال التفسير	١٧٥ — ١٧٦
سعديا سعيد الفيومي	١٧٧ — ١٧٩
سعديا والتراث اليهودي	١٧٩ — ١٨٠
القرعرون	١٨٠ — ١٨٤
سعديا وابن مثير	١٨٥ — ١٨٧
سعديا والتفسير	١٨٧ — ١٩٥
نتاج العصر الجاعوني في الفكر الديني	١٩٥ — ٢٠٢
الفصل الثاني : مدارس التفسير في الأندلس	٢٠٣ — ٢٦١
الوجود اليهودي في إسبانيا	٢٠٦ — ٢٠٧
المسلمون واليهود في الأندلس	٢٠٧ — ٢١١
التفسير في الأندلس	٢١١ — ٢١٢
المدرسة اللغوية في التفسير	٢١٢ — ٢١٥
ابن جناح والتفسير اللغوي	٢١٥ — ٢٢١
المدرسة الفقهية في التفسير	٢٢٢ — ٢٢٦
الفاسي ومنهجه	٢٢٦ — ٢٣٢
مدرسة التفسير النقدي	٢٣٢ — ٢٣٤
ابراهيم بن عزرا ومنهجه في التفسير	٢٣٤ — ٢٣٥
المنهج النقدي عند ابن عزرا	٢٣٥ — ٢٤١
المدرسة الفلسفية في التفسير	٢٤١ — ٢٤٦

الموضوع	الصفحات
موسى بن ميمون	٢٤٦ — ٢٤٨
ابن ميمون والتفسير	٢٤٨ — ٢٥١
منهج ابن ميمون الفلسفى فى شرح وترتيب الشريعة	٢٥١ — ٢٥٦
دلالة الجائرين	٢٥٦ — ٢٥٩
ملاحح مدارس الأندلس	٢٦٠ — ٢٦١
الفصل الثالث : رشى حياته وأعماله	٢٦٢ — ٢٦١
مولده ونشأته	٢٦٧ — ٢٦٩
ثقافته ومصادر علمه	٢٦٩ — ٢٧٧
تلاميذ رشى ومدرسته	٢٧٨ — ٢٨٢
أعمال رشى وما ينسب إليه منها	٢٨٢ — ٢٩١

الباب الثانى

منهج رشى فى التفسير	٢٩٣ — ٤١٣
الفصل الأول : موقف رشى من اللغة	٢٩٤ — ٢٩٧
الحروف والأدوات واستخداماتها عند رشى	٢٩٧ — ٣١٧
رشى والقفل	٣١٧ — ٣٢٢
أزمنة الفعل	٣٢٣ — ٣٢٥
الفصل الثانى : التفسير بالمأثور	٣٢٦ — ٣٢٨
ما هو المأثور	٣٢٨
المأثور فى التراث الدينى اليهودى	٣٢٩ — ٣٣٢
المأثور عند أحبار المشنا والتلمود	٣٣٣ — ٣٤٠
المأثور من ترجمات النص	٣٤١ — ٣٤٩
المأثور بعد عصر التلمود	٣٤٩ — ٣٥٥
موقف رشى من التفسير بالرأى	٣٥٥ — ٣٥٨
الفصل الثالث : تفسير الكتاب بعضه ببعض	٣٥٩ — ٣٦٣
كيف فسر رشى الكتاب بعضه ببعض	٣٦٣ — ٣٧٤
رشى وأسانيب التفسير القديمة	٣٧٤ — ٣٧٧

الفصل الرابع : التحرر فى استخدام اللغة وتطبيق خصائص

العربية عليها :	٣٧٨ — ٤١٣
— الكلمات الأجنبية والمستحدثة	٣٧٩ — ٣٨١
— مسميات خاصة للحركات	٣٨١ — ٣٨٣
— تثبيت معانى بعض الألفاظ	٣٨٣ — ٣٨٥
— المعنى والمبنى فى النص	٣٨٥ — ٣٨٧
— أرجاع بعض الأسماء إلى أصول لغوية	٣٨٧ — ٣٨٨
— النبرات وأهبيتها عند رشى	٣٨٨ — ٣٩٦

الموضوع	الصفحات
— خصائص العربية في تفسير رشي :	٣٩٦ — ٤٠٤
صيغة تعجب	٤٠٤ — ٤٠٦
صيغة قسم	٤٠٦ — ٤٠٧
صيغة الطلب أو الترجي	٤٠٧ — ٤٠٨
التشبيه والاستعارة	٤٠٨ — ٤١٠
التقديم والتأخير	٤١٠ — ٤١٣

الباب الثالث

دراسة مقارنة لمنهج رشي	٤١٥ — ٤٧٧
الفصل الأول : أثر المسلمين في تفسيره واستنباطه للأحكام	٤١٧ — ٤٢٣
مراحل التأثير الاسلامي :	٤٢٣ — ٤٥١
أولا : في العصر الجعائوني	٤٢٤ — ٤٣٨
ثانيا : الاثر الاسلامي في الفكر اليهودي الاندلسي	٤٣٨ — ٤٤٢
ثالثا : كيف تأثر رشي بالمناهج الاسلامية	٤٤٢ — ٤٥١

الفصل الثاني : محاولة مزج التلمود بالتوراة في تفسيره

بحيث يبدو كل منهما في اتفاق وتناسق مع الآخر	٤٥٢ — ٤٦٢
لماذا حرص رشي على تضمين التلمود تفسيره للتوراة	٤٦٢ — ٤٦٣
(أ) الهدف الداخلي	٤٦٣ — ٤٦٧
(ب) الهدف الخارجي	٤٦٧ — ٤٧٤
ملاحم المزج بين التلمود والتوراة	٤٧٤ — ٤٧٧

الفصل الثالث : تفسير رشي بالنسبة لمناهج المفسرين اليهود

قبله وبعده	٤٧٨ — ٥٠٥
رشي وجيل الاضافيين	٤٨٩ — ٤٩٧
رشي وسبينوزا	٤٩٧ — ٥٠٠
رشي والتفسير المسيحية	٥٠٠ — ٥٠٣
قيمة تفسير رشي	٥٠٣ — ٥٠٥
خاتمة	٥٠٦ — ٥١٥
المراجع	٥١٦ — ٥٢٤
الفهارس	٥٢٥ — ٥٢٨

رقم الايداع ٥٧١٢ — ٨٣
الترقيم الدولي : ٢ — ٠١٠٧ — ١١ — ٩٧٧

دار مصر للطباعة

١٠٠ شارع محمد علي

بسم الله الرحمن الرحيم

حرص اليهود باستمرار على التأكيد والإعلان عن أصالة فكرهم وعبقريتهم منذ ما قبل غصور الاضطهاد والتشتت الأولى ، ومنذ العصر الوسيط أيضا ، وارتقاء هذا الفكر وتطور هذه العبقرية بصفة خاصة في العصر الوسيط ، وانهم ينعمون دائما بحظهم العشر الذي أوقعهم باستمرار نهبا للاضطهاد والاحتلال والتشرد في شتى أنحاء الدنيا ، وإن كانوا لا يذكرون أسباب هذا الاضطهاد وذلك التشتت الذي حدث لهم ، وأنه ليس الا نتيجة لما قدمته أيديهم وعقولهم وعبقريتهم المزعومة من أفكار متطرفة ، ومواقف محبوبة حيكت في الظلام .

ذلك ما يزعمه اليهود ويرددونه ، أما تلك العبقرية المزعومة ، وهذه الأصالة الزائفة فقد أثبت لنا الباحث الدكتور عبد الرزاق قنديل في هذا البحث الذي تقدمه للقارئ العربي - بعد استقرائه للتاريخ ، وأعماله الفكر والعقل - أن اليهود ليسوا سوى نقلة للفكر الاجنبي ، وبصفة خاصة في تلك الفترة التي أفسخت سماحة الاسلام لهم فيها صذرهما ليتعايشوا معها ، وأن حركة الابداع والخلق الفني والفكري لم تنشط الا تقليدا لما كان يدور حولهم في حلقات الدرس العربية ، سواء كان ذلك في الشرق في بغداد إبان العصر العباسي بصفة خاصة حيث دار الحكمة وما احتوته من كنوز الفكر المختلفة التي نهل منها العرب وأخرجوا لنا نفائس التراث الذي مازال الى اليوم يثرى المكتبة العربية في شتى العلوم والآداب ، وشاعت ، حتى دخلت بلاد افرنج - كما كان يطلق عليها في العصر الوسيط - فاذا تركنا الشرق بكنوزه الفكرية العربية ، وعلمائه الذين طافت شهرتهم الآفاق .. وانتقلنا الى شمال افريقيا والاندلس الاسلامية التي عاش فيها اليهود ازهى فترات حياتهم متمتعين بظل العروبة والاسلام ، فأننا نجد الباحث أيضا قد أثبت في بحثه هذا - الذي لم يسبقه اليه أحد من الباحثين المتخصصين في هذا المجال - أنه حتى في افضل الحالات التي أحسوا فيها بالأمن والأمان كان ابداعهم ابداعا منقولا يسير على هدى الفكر الغربي الاسلامي بل وبالفاظه ، سواء كان ذلك في المجال اللغوي أو الادبي أو الفلسفي . لقد أوضح الدكتور عبد الرزاق قنديل في بحثه للقارئ العربي بعد استقراء العديد من الابحاث والمصادر ، أن أولئك العباقرة اليهود الذين يحاول اليهود رفع منزلتهم ويشيدون بعمق فكرهم ليسوا سوى نقلة للفكر الاسلامي لعلماء المسلمين الذين سبقوهم أو عاصروهم ، وأنه حتى في المناطق التي لم يدخلها الاسلام وعاش فيها اليهود ، وانتعشت افكارهم نجد الباحث يرجع ذلك كله الى مصادره الأولى التي أخذت عن الفكر الاسلامي . وعندما خرج اليهود بفكرهم وافتاحهم عن نطاق الأمور الدينية الى الدنيوية يذكر لنا الباحث أن هذا الفكر المتطور في نظرهم يكاد يكون صورة لما كانت عليه عقيدة المسلمين في الأندلس ، ونقلنا عنهم ..

من هنا نستطيع .. ونحن تقدم هذا الباحث وبحثه للقراء ، أن نقول : أنه قد أكد من جديد أن الحضارة الاسلامية والعربية ، والفكر الاسلامي العربي فكر جامع شامل أصيل ، وأن علماء المسلمين الذين استقوا علمهم من منابعه الأصيلة - القرآن والسنة - قد اثبتوا عمق هذا الفكر ، وصدق منهجه ، وأن الباحث قد أكد هذا ببراعة وفكر لم يسبق اليهما ، وأعاناه في ذلك عمق وسعة اطلاع عرف بهما ، وتفخر وحدة البحوث بالمركز أن تكون هذه الدراسة الجادة هي باكورة دراساتها المتخصصة في هذا الميدان .. كما تأمل وحدة البحوث أن تتمكن من اصدار دراسات مماثلة بنفس الجدية .

الدكتور محمد حرب